FRANCESCO FLAMINI

I SIGNIFICATI RECONDITI

DELLA

COMMEDIA DI DANTE

E IL SUO FINE SUPREMO

PARTE PRIMA

PRELIMINARI — IL *VELO*: LA FINZIONE

LIVORNO
RAFFAELLO GIUSTI, EDITORE
LIBRAIO-TIPOGRAFO

1903

AI CARI AMICI E COLLEGHI

V. CRESCINI, C. MANFRONI, G. PENNESI, G. SETTI

Il soggetto di questo lavoro è vastissimo, e la letteratura dantesca sconfinata. Noi abbiam dovuto, pertanto, contentarci di citare solo quegli scritti critici, di cui via via, nel corso delle nostre dimostrazioni, avemmo stretta necessità di provare o riprovare qualche asserto.

In opere di questo genere, il dilungarsi soverchiamente ad esporre ovvero a ribattere ciò che altri ha osservato nuoce all'organismo generale ed anche alla perspicuità ed all'efficacia del ragionamento. Guai, per esempio, se l'una cosa o l'altra avessimo voluto fare per quell'ampio e complicato sistema d'esegesi della *Commedia*, che un caro ed illustre amico nostro, Giovanni Pascoli, è venuto per lunghi anni meditando, ed ultimamente ha esposto in volumi poderosi! D'altra parte, i sussidi biblio-

grafici per la conoscenza di ciò che sul divino poema s'è scritto, e si scrive, sono ormai tanti e tali, che senza scrupolo possiamo proceder piú lestamente d'una volta per la nostra strada, senza guardarci attorno di continuo e senza distrarre noi ed i lettori con perpetui rinvii.

Avvertiamo, inoltre, che, essendo il nostro, come che sia, un tentativo di sintesi originale, di necessità s'è dovuto fissare un termine all'accettazione di elementi offerti per essa da altri. E questo termine è stato il 31 decembre del 1901.

F. FLAMINI.

Padova, novembre 1902.

INDICE-SOMMARIO

PARTE PRIMA — Il *Velo:* La Finzione.

PRELIMINARI

I. § 1. Che cosa ammiriamo noi nella *Commedia*. — § 2. Che cosa vi ammiravano i contemporanei, e qual concetto essi e Dante ebbero della poesia. — § 3. La *Commedia* è un poema 'didattico-allegorico': importanza che in esso hanno i significati riposti. — § 4. Necessità di procedere nel ricercarli secondo criteri scientifici. — § 5. Le fonti principali del pensiero filosofico di Dante: Aristotele. S. Tommaso. Pier Lombardo. Boezio. — § 6. Qual valore hanno gli antichi commentatori circa l'interpretazione delle allegorie dantesche.

II. § 7. Come S. Tommaso intende i sensi delle scritture. — § 8. Come li intendeva l'Alighieri: *a*) il passo relativo dell'Epistola dantesca, o pseudantesca, a Cangrande della Scala. — § 9. *β*) Il passo relativo del *Convivio*. — § 10. In che modo la teorica sui sensi delle scritture ivi esposta è stata applicata dal poeta stesso. — § 11. Come dobbiamo noi applicarla all'interpretazione della *Commedia*: il 'figurato', il 'fittizio'. — § 12. Quale è il *vero* nascosto sotto il *velo* della favola del poema. — § 13. I limiti dell'allegoria e le sue relazioni colla lettera. — § 14. Identità del senso politico della *Commedia* col senso 'anagogico' delle scritture. — § 15. Il *vero* anagogico che si sovrappone all'allegorico sotto il *velo* della favola; la triplice azione del poema e la *dottrina* che ne rampolla.

I. § 1. Piú di sei secoli sono trascorsi dall'anno del fantastico viaggio di Dante, e il poema ov'è narrato non ebbe forse mai tanto universale consenso di ammirazione, quanto ne ha oggi. Studiato in tutte le scuole, illustrato pubblicamente in tutte le grandi città, letto in tutte le famiglie ove qualche lume di cultura diffonda benefici raggi, esso è il libro nazio-

nale, il libro di cui ogni Italiano va superbo, e sa a memoria alcun tratto, ed ha famigliari, come amici vecchi, certi personaggi. Né fuori d'Italia la *Commedia* novera meno ferventi estimatori; anzi alla Germania e all'Inghilterra da qualche tempo s'è associata nel culto di Dante l'America. Donde questa cosí maravigliosa vitalità del capolavoro poetico di nostra gente?

A tale domanda già fu risposto da altri. Gaetano Negri, il pensatore vigoroso di cui piangiamo la tragica fine, or fa un anno, preludendo a un volume di " conferenze dantesche " (1), additava la precipua cagione di quel " fenomeno letterario e morale " nell'essere stato l'Alighieri, oltre che poeta sommo, uomo di saldissima e singolarissima tempra, e nell'aver egli rivelato tutto se stesso, con le sue gagliarde passioni, i suoi dolori, le sue speranze, i suoi odi, nella grande opera a cui *ha posto mano e cielo e terra*. Aggiungeva, che il poema dantesco è " una scena immensa in cui passano schiere di uomini veri ", e che in ogni rappresentazione verace dell'uman genere, insieme colla parte necessariamente transitoria, espressione di momentanei aspetti di tempo e di luogo, ve n'ha una eterna, rivelazione e riproduzione del fondo dell'anima umana.

Questo, di fatto, vale a spiegare la simpatia che l'autore della *Commedia* c'ispira e l'eco che il poema

(1) *Arte scienza e fede ai giorni di D.*, Milano, Hoepli, 1901, p. xxvj sgg.

suscita nell'animo dei tardi posteri. Inoltre, il modo come la rappresentazione di se stesso e d'altrui è condotta dall'artista glorioso, si fa ammirare da chiunque abbia pur soltanto un barlume di gusto estetico. Poiché alla insuperabile profondità psicologica e alla sincerità dell'ispirazione vanno congiunte nell'Alighieri una forza espressiva portentosa, una maestria senza pari nel ritrarre il vivo con iscorci arditi e contorni scultorî, una lucidezza di parola cristallina. E come il mondo vivente, cosí anche gl'infiniti aspetti delle cose inanimate da Dante son messi innanzi al lettore della sua *Commedia* in guisa che questi li ha sott'occhio, e si maraviglia della profondità d'osservazione, della tenace memoria, della quasi onniveggenza di quel taumaturgo della parola. Il quale, senza ornato retorico, senz'ombra d'enfasi declamatoria, ottiene miracoli: luminosamente poetico, bene spesso, nelle immagini, aspramente vigoroso o melodiosamente carezzevole nel verso.

Sennonché, queste cause d'indole estetica o psicologica, se sono le piú universalmente efficaci e quelle che meglio valgono a spiegarci la fervida ammirazione per Dante anche di gente mediocremente cólta, non son certo le sole che agli spiriti piú eletti e piú moderni facciano oggi collocare il cantor di Beatrice tanto piú in alto del cantore di Laura, né da esse sole dipende l'incremento straordinario che han preso in questi ultimi anni gli studî danteschi. I pregi ora accennati della *Commedia* da un pezzo suscitavano

l'ammirazione degli amici delle muse: è vanto dell'età nostra averne degnamente apprezzati altri che a torto in addietro restavano nell'ombra; è vanto della critica letteraria postasi risolutamente per la via dello studio storico, scientificamente esatto e genialmente largo, dei fatti letterari, aver rilevato la perfetta rispondenza del capolavoro dantesco agli ideali filosofici e religiosi de' tempi in cui fu scritto. aver notato il modo mirabile come in esso il Medio Evo rivive co' suoi istituti e i suoi costumi, colle sue idee e co' suoi gusti, con la sua simbolica e il suo allegorismo.

Naturalmente, quest'altro ordine di pregi, che hanno radice nell'intimo del poema dantesco, cioè nella sua contenenza dottrinale e ne' veri filosofici che vi appaiono adombrati, non può venir gustato pienamente se non da chi per iscienza e per abito sia in grado di riguardare l'opera d'arte ne' suoi molteplici aspetti, e il giudizio estetico di essa fondi sulla conoscenza della sua genesi, de' suoi significati e de' suoi fini. " Per intendere appieno — osservava Domenico Comparetti(¹) — una poesia essenzialmente diversa da quella ch'è propria del tempo in cui si vive, si richiede uno sforzo dello spirito teorizzante. che si sollevi in quella piú alta regione da cui esso possa abbracciare con giusto sguardo piú fasi e forme diverse della produttività umana; si richiede

(¹) *Virgilio nel Medio Evo*, 2ª ediz., Firenze, Seeber, 1896, I, 228.

una speciale palestra estetica, che renda il gusto raffinato tanto da poter sentire molto di piú di quello sia abituato a sentire „. Codesto sforzo non è da tutti, né a siffatta palestra tutti si degnano d'addestrarsi. Giudicare con la nostra testa e secondo le idee de' nostri tempi è molto piú spiccio, piú facile ed anche piú dilettevole, che non sia il derivar sottilmente il giudizio dall'investigazione accurata del modo come l'artista ha conformato l'opera propria al pensiero dei tempi, e del fine a cui l'ha rivolta. Di qui il superbo disdegno di molti per la parte filosofico-allegorica del poema dantesco; disdegno che fa veramente torto a critici i quali pur si professino seguaci di quel metodo a cui gli studî di storia della letteratura italiana debbono il loro felice rinnovamento.

Noi, prendendo a esaminare appunto codesta parte della *Commedia* secondo i criterî scientifici che siamo usi a seguire nell'analisi dei fatti letterarî, mostreremo implicitamente l'utilità della nostra ricerca col rispondere prima di tutto a una domanda: — Qual genere d'opera intese l'Alighieri d'offrire a' suoi contemporanei dettando la *Commedia?* — Tale risposta scaturirà spontanea da due altre che daremo alle domande seguenti: — Di che genere apparve essa *Commedia* a' contemporanei? Che concetto questi e Dante ebbero della poesia? —

§ 2. L' “ alta *Comedía* „ — come, non senza forse un ricordo dell'espressione fatta usare da Dante a

Virgilio per designar l'*Eneide* (1), i primi dantisti chiamarono concordemente la grande opera, avanti che il Boccaccio, verso il 1366, mettesse fuori quel-l'epiteto di " divina „ che dal Cinquecento in poi le rimase congiunto (2) — apparve a' suoi piú antichi lettori, dirò con Guido da Pisa (3), " sottilissima „ e scritta " per utilità di tutti „. Jacopo, figliuolo di Dante, nell'accingersi a dimostrare " parte del profondo e autentico intendimento „ di suo padre, accennava al " frutto universale novellamente dato al mondo „ da questo " illustre filosofo e poeta „ (4). Pietro, l'altro figliuolo dell'Alighieri, chiamava similmente suo padre glorioso teologo, filosofo e poeta, dando cosí al *nome che piú dura e piú onora*, non il primo, ma il terzo posto (5). Graziolo Bambaglioli, tre anni dopo la morte di Dante, lo proclamava singolarmente privilegiato dalla Provvidenza, acciocché con diletto traesse i mortali su verso i piú eccelsi gradi del sapere umano; e di lui dichiarava potersi affermare quello che si legge nel libro della Sapienza: *Il grande Signore riempiette lui del suo spirito, e elli siccome pioggia manderà fuori della sua*

(1) " Alta... tragedía „ (*Inf.*, XX. 113).

(2) Cfr. O. Zenatti. *La " divina „ Commedia e il " divino „ poeta*, Bologna. 1895.

(3) Cfr. *Bull. d. Soc. Dant. Ital.*, N. S.. VIII. 150.

(4) *Chiose alla Cantica dell'Inf. di Dante Alighieri attrib. a Jacopo suo figlio* ecc.. Firenze. Barbèra. 1848, p. 1.

(5) " Causa efficiens in hoc opere. velut in domo fienda aedificator. est Dantes Allegherii de Florentia. gloriosus theologus. philosophus et poeta ecc. „ (*Petri Allegherii super Dantis ipsius genitoris Comoediam commentarium* ecc., Firenze, Piatti. 1845, p. 3).

bocca li dolci sermoni [1]. Teologo *nullius dogmatis expers,* oltre che poeta, fu adunque salutato l'Alighieri dalla generazione immediatamente susseguita alla sua morte; generazione alla quale è ben noto che la *Commedia* apparve un miracolo di scienza, meglio che un artistico capolavoro. Ed egli stesso, cantati gli alti misteri della Fede, dové credersi piú degno del vagheggiato alloro dacché era tornato poeta con *altra voce* e *altro vello,* cioè poeta-teologo [2].

Qual concetto dei caratteri, termini ed intenti della poesia e, in genere, dell'arte della parola s'avesse nell'età media e avesse Dante, giova qui ricordare molto in breve.

Indirizzate tutte a Dio e alla *seconda vita* le effusioni del sentimento e le immaginazioni della fantasia, gli uomini del Medio Evo tennero l'arte poetica in conto semplicemente d'un mezzo di nobilitare e santificare lo spirito in ordine al suo fine estramondano. Perciò le finzioni dei poeti antichi o furon condannate come bugiarde e corruttrici, o furon tratte *unguibus et rostris* a significare cose non pensate dall'autore né punto né poco; e le nuove poesie vennero giudicate, non già con criteri estetici, bensí secondo la loro maggiore o minore efficacia educativa, la loro piú o men ricca contenenza etica e re-

---

(1) Cfr. L. Rocca. *Di alcuni commenti* alla *Dir. Commedia composti nei primi vent'anni dopo la morte di Dante*, Firenze. Sansoni. 1891. pp. 52-4.

(2) *Parad.*, XXV. 1-12. Cfr. C. Beccaria. *Di alcuni luoghi difficili e controversi della D. C. di Dante*, Savona. Bertolotto. 1889.

ligiosa. Non ultimo merito del Rinascimento, quello d'aver ristabilito piú tardi la letteratura sovra i suoi fondamenti naturali! ([1])

Ammaestrare dilettando; ecco il vero fine della poesia, secondo gli uomini del Medio Evo. Nella *Philosophiae consolatio* Boezio inserisce tratti poetici sol per aspergere *di soave licor gli orli del vaso* onde il lettore attingerà salutari dottrine ([2]), e non meno del resto li impregna di moralità sentenziosa. Virgilio, già da Alessandro Severo chiamato il Platone dei poeti e da Macrobio avuto in conto di scrittore, oltre che onnisciente, infallibile, nell'età di mezzo fu ammirato non meno come filosofo banditore, sotto il velame delle sue finzioni, di precetti utili alla morale condotta degli uomini, che come maestro d'arte poetica ornato e magniloquente ([3]).

([1]) " The function of Renaissance criticism was to reëstablish the aesthetic foundations of literature ... and to restore once and for all the element of beauty to its rightful place in human life and in the world of art " (J. E. SPINGARN. *A history of literary criticism in the Renaissance* ecc., New-York, 1899, pp. 3-4).

([2]) " Speciosa quidem ista sunt, inquam, oblitaque rhetoricae ac musicae melle dulcedinis; tum tantum cum audiuntur oblectant " (ed. Teubner, p. 29). — " Quod si te musici carminis oblectamenta delectant, hanc oportet paulisper differas voluptatem, dum nexas sibi ordine contexo rationes " (p. 108). — " Sed video te iamdudum et pondere quaestionis oneratum et rationis prolixitate fatigatum aliquam carminis expectare dulcedinem: accipe igitur haustum quo refectus firmior in ulteriora contendas " (p. 115).

([3]) Notevole, per questo rispetto, un passo della seconda piú ampia redazione del commento di Pietro di Dante (ROCCA, *Op. cit.*, Append., p. 418), in cui si legge che il Poeta poté percorrere il cammino d'Inferno " per sententias Virgilii, ut poetae naturalis et moralis ultra alios, ad quod optime adaptatur quod ait Papias: *Poetae dicti sunt loici, quia in naturis et in moribus rationem adjungunt* ".

Alla morale condotta degli uomini, avviamento al premio eterno o all'eterno supplizio, doveva anche il poeta aver l'occhio, secondo il concetto medievale, se non voleva fare opera vana: meglio, se, oltre ad essa o in luogo di essa, scegliesse a obietto le sublimi verità della Fede. In sé e per sé sola l'arte pareva un futile perditempo; il bello si ricercava, ma in quanto potesse allettare alla fruizione intellettuale del vero: la Poesia era ossequiata, ed anche corteggiata, come una bella dama; ma purché si serbasse vassalla ubbidiente e devota alle due possenti regine: la Teologia e la Filosofia. Cosí, nel libro XIV del *De genealogia deorum*, Giovanni Boccaccio fa bensí un'eloquente difesa di essa poesia contro chi, come S. Girolamo, definiva i carmi dei poeti " cibo di diavoli „; ma i suoi argomenti si fondano sulla persuasione che i miti degli antichi nascondessero morali o religiosi insegnamenti e che i nuovi poeti dovessero, seguendone l'esempio, *velamento fabuloso atque decenti veritatem contegere* (1).

Ed anche nella lunga digressione intorno alla poesia inserita nella *Vita di Dante* (2), il Boccaccio, dopo aver detto che gli antichi poeti imitarono " le vestigie dello Spirito Santo „, il quale per la bocca di molti rivelò i suoi segreti ai futuri " facendo lor

(1) Vedi E. WOODBRIDGDE. *Boccaccio's defence of poetry as contained in the XIV book of the " De geneal. deorum „* in *Publications of the Modern Language Association of America*, XIII, fasc. 3°; ed anche D. SCHÖNING, *Die Göttergenealogien des Boccaccio* ecc., Posen, 1900, pp. 25-31.

(2) Ediz. Macrí-Leone, Firenze, Sansoni, 1888, pp. 48-56.

sotto velame parlare ciò che a debito tempo per opera, senza alcuno velo, intendeva di dimostrare „, afferma essere state le favole inventate acciocché la loro bellezza “ attraesse coloro i quali né le dimostrazioni filosofiche né le persuasioni aveano potuto a sé tirare „; e conclude con queste notevoli parole: “ Dico che la teologia e la poesia quasi una cosa si possono dire, dove uno medesimo sia il subietto; anzi dico piú, che la teologia niun'altra cosa è che una poesia di Dio. E che altra cosa è che poetica finzione nella Scrittura dire Cristo essere ora lione e ora agnello e ora vermine, e quando drago e quando pietra, e in altre maniere molte, le quali volere tutte raccontare sarebbe lunghissimo? Che altro suonano le parole del Salvatore nel Vangelo, se non un sermone da' sensi alieno, il quale parlare noi con piú usato vocabolo chiamiamo *allegoria?* Dunque bene appare, non solamente la poesia essere teologia, ma anche la teologia essere poesia. E certo se le mie parole meritano poca fede in sí gran cosa, io non me ne turberò; ma credasi ad Aristotele, degnissimo testimonio a ogni gran cosa, il quale afferma sé aver trovato li poeti essere stati li primi teologizzanti „.

Dante anche in questo, come in tante altre cose, non si dilunga dalle idee de' suoi tempi. La dottrina estetica ch'egli professa deriva da S. Tommaso e, in genere, da tutta la tradizione scolastica. La poesia per lui è una *fictio rethorica versificata in musicaque*

posita (1), il cui magistero i dicitori per rima debbono imparare dai grandi che anticamente *sermone et arte regulari poetati sunt;* arte che, come sempre la umana, imita quella del Supremo Artefice, ed è la " divina fiamma Onde sono allumati piú di mille „ (2): perfetta e degna sol quando, come nella " nostra maggior Musa „, cioè in Virgilio, profondità di pensiero vada congiunta alla squisitezza esteriore. Poiché, se chi fa versi deve con ogni industria adornarli, d'altra parte la poesia bella fuori e dentro vuota di concetti nobili ed alti fa l'effetto di una brutta donna che si vesta d'oro o di seta (3). Al poeta si richiede dottrina non meno che ingegno (4); e, come delle tre parti dell'anima umana la *razionale* s'inalza sulle altre due, cosí la virtú, che n'è obietto, sarà obietto della piú eccelsa forma di poesia (5). Di qui il fine morale da Dante reputato necessario a questa ed il risoluto atteggiarsi di lui a poeta della rettitudine fra verseggiatori erotici o guerreschi. La *directio voluntatis,* essenziale al conseguimento di essa virtú (6), nella *Commedia* è precipuo e costante obiettivo dell'autore dal momento in cui egli immagina di levar lo sguardo alla vetta del monte dilettoso fino a

(1) *De vulg. eloq.*, ed. Rajna. p. 130; cfr. *Quarterly Review*, n.° 378 (*Dante and the art of poetry*).
(2) *Purg.*, XXI. 95-6.
(3) *De vulg. eloq.*, ed. cit.. pp. 112-13.
(4) Ivi, p. 112.
(5) Ivi, pp. 118-20.
(6) Ivi, p. 120.

quello in cui, al termine della " lunga via „, si sofferma dinanzi agli splendori della Gerusalemme celeste. Chi può dubitare che in codesto poema, a cui per piú anni l'Alighieri volse tutte le forze dell'ingegno maraviglioso, egli non abbia inteso d'insegnare, come reputava ufficio della vera poesia, il cammino morale verso la felicità di questo mondo e dell'altro?

§ 3. Didattico, adunque, nella sostanza il capolavoro dantesco; opera d'arte, ma in pari tempo anche di scienza e di filosofia. Didattico e, giova soggiunger subito, di conseguenza allegorico, quale appariva agli occhi di Dante e de' suoi contemporanei il libro in cui essi ravvisavano, sotto il velame della poesia, il tesoro della sapienza, cioè l'*Eneide* di Virgilio (1). Solo in grazia de' loro sensi reconditi le favole dei poeti parevano degne d'ammirazione e d'encomio: già abbiam veduto il Boccaccio fondare su codesti sensi la sua apologia. Quello che in antico s'era fatto pei miti, la nuova religione, mistica per sua natura e dalle profezie e parabole assuefatta all'investigazione dei segreti della parola,

(1) E si noti, che nell'*Eneide* l'allegoria facevasi consistere appunto in quella rappresentazione delle vicende dell'uomo sulla via del suo morale perfezionamento, che offre argomento alla *Commedia*. Un' interpretazione in questo senso Dante trovava (per tacere di Fulgenzio, che pare gli fosse ignoto) presso Bernardo di Chartres, Giovanni di Salisbury ed altri scolastici. " Sub imagine fabularum totius philosophiae exprimit veritatem „, scriveva di Virgilio il Sarisberiense; e il Petrarca diceva dell'*Eneide:* " hic nullum invenies sine termine versum „. Son noti gli ammaestramenti morali che l'Alighieri stesso ricavava dall'*Eneide* nel trattato IV, cap. 26º del *Convivio* (ed. Moore, II. 420-21).

fece, e ben piú largamente, per la Sacra Scrittura. L'allegoria, l'anagoge, il simbolo eran cose tradizionali nel Cristianesimo; nessuna maraviglia, che tutta la vita intellettuale se ne saturasse, dappoi che l'ideale religioso assommava allora le aspirazioni dell'anima umana. " Dopo di essere stata — scrive il Comparetti — un mezzo di conciliazione tra la filosofia e i fantasmi poetici dell'antichità, dopo di aver servito di arme difensiva a due religioni in conflitto, l'allegoria era rimasta, come ordigno di grande e comune uso, nell'armamentario teologico, attagliandosi perfettamente, ed assai meglio che alla filosofia antica, alle esigenze dialettiche della fede cristiana. Cosí essa ebbe parte notevole nella curiosa intelaiatura di quel fragile ma pur non inutile ponte posto fra la teologia monastica e la speculazione laicale, che fu la scolastica, ed in epoca in cui que' due elementi influenzavano profondamente il pensiero, questo divenne tanto docile a quella palestra, oggi non piú tollerabile, che non solo sostenne senza recalcitrare l'allegoria nell'esegesi, e si avvezzò a darle peso nel raziocinio; ma anche ne' suoi prodotti si sentí naturalmente condotto ad esprimersi per quella via indiretta e ad allegorizzare „ (1).

Or come avrebbe potuto l'Alighieri non valersi d'un mezzo cosí acconcio a conferire alla poesia quella

(1) *Virgilio nel M. E.*, cit., I. 158. Vedi anche K. Borinski. *Ueber poet. Vision u. Imagination. Ein histor. psycol. Versuch anlässlich Dante.* Halle, Niemeyer, 1897.

profondità di pensiero che reputava ad essa necessaria? Come avrebbe potuto egli scolastico, egli che al proprio spirito assegnava per meta il vero raggiunto mediante la speculazione filosofico-teologica, astenersi dall'adombrare colle sue finzioni verità di scienza o di fede, dal dare un valor simbolico agli impedimenti del pari che agli aiuti che immaginava di trovare nel suo viaggio pe' regni dei morti, dall'usare, insomma, largamente nella sua grande opera poetica dottrinale di quell'allegoria che gli esempi solenni della Bibbia e dell'*Eneide*, interpretate secondo il metodo d'esegesi prevalente a' suoi tempi, parevano consigliargli?

Negar l'esistenza del significato allegorico nel divino poema non si può se non da lettori frettolosi o disattenti. Quando mai i cani si son cibati, non dirò di " sapienza, amore e virtute ", ma neppure di terra o di peltro? Quando mai le belle donne danzanti pei verzieri hanno avuto in testa " tre occhi "? Disconoscere l'importanza che codesto significato ha anche per noi vuol dire ignorare quanto alla perfetta intelligenza d'un'opera conferiscano il penetrare nelle riposte intenzioni dell'autore e lo scoprirvi fedelmente riflesso lo spirito dei tempi. Non per nulla i primi commentatori della *Commedia* attesero in ispecial modo a dilucidarne i sensi reconditi, a schiuderne " a coloro in cui il lume naturale alquanto risplenda senza scientifica apprensione " (la frase è di Jacopo Alighieri) i tesori di

dottrina racchiusi entro l'involucro delle poetiche invenzioni (1). Infine, non tenere nel dovuto conto la parte simbolica del poema pel giudizio estetico di esso denota inettitudine a sentire tutta la grandezza della organica e complessa concezione del sommo artista.

Non v'ha dubbio. Dante nella *Commedia* intese di dare all'Italia un poema didattico-allegorico, proprio come il *Roman de la rose* o il *Tesoretto*. Che se egli per tal via riuscí ad un'opera d'arte ben diversa da questi e dagli altri esempi del genere, ciò non deve farci punto dimenticare quello che il poeta voleva che fosse essenzialmente il suo libro; non deve farci trascurar di vedere in che modo egli abbia recato in atto i suoi intendimenti. La ricerca dei significati reconditi della *Commedia* ci condurrà a determinarne con piena esattezza il fine supremo. E non è chi non vegga come ciò sia di capitale importanza per gli studi danteschi.

§ 4. Ma non può l'insegnamento morale o religioso, in un poema che, come la *Commedia*, descrive l'oltretomba e novera esempi di malizia punita e virtú premiata, scaturire tutto intiero dalla *lettera*, senza che vi sia bisogno di trarre le parole del testo a significazione diversa?

---

(1) " Inquit in Ecclesiastico Salomon: *sapientia abscondita et thesaurus invisus quae utilitas in utrisque?* „ Cosí comincia l'ampio commento di Pietro di Dante, ove, com' è noto, il senso letterale non occupa punto il primo posto nell'estimazione dell'autore (vedi ROCCA, *Op. cit.*, pp. 360 sgg.).

No; rispondiamo senza esitare: poiché Dante stesso, ne' due luoghi famosi in cui invita i lettori d'intelletto sano, cioè non infermi " della vista della mente ", ad aguzzar gli occhi al *vero* che sta sotto il *velo*, a mirare la dottrina nascosta dal " velame delli versi strani " [1], ci assicura implicitamente del valore allegorico delle sue finzioni. Dando, in fatto, soltanto il senso proprio e letterale, nel primo caso alle spade affocate e tronche, alle vesti " verdi come fogliette pur mo nate " degli angeli venuti dal grembo di Maria ed alla biscia ch'essi mettono in fuga, nel secondo caso alle mura di Dite, alla torre dalla cima rovente, alla " regina dell'eterno pianto ", alle Furie, a Medusa, nessun insegnamento è possibile dedurre da ciò che in quei passi si narra! È chiaro che per ricavarlo occorre aver prima determinato bene che cosa simboleggi tutto codesto: occorre scoprire sotto il velo della poetica finzione la verità, cioè appunto l'allegoria, la quale pei poeti, a detta dell'Alighieri, è " una verità ascosa sotto bella menzogna " [2]. E tutta la favola del poema può dirsi un velo, piú o meno fitto: chi per tempo drizzò il collo " al pan degli angeli " deve sollevarlo e andar cercando sottilmente le astrazioni che vi sono adombrate [3].

---

(1) *Purg.*, VIII. 19-21; *Inf.*, IX. 61-3.

(2) *Conv.*, II. cap I (ed. Moore. II. 149).

(3) Notisi che Dante, esortando il lettore a fare uno sforzo per " trapassar dentro ", soggiunge, come per incoraggiarlo: " ... il velo è ora ben tanto sottile, ecc. "; dove, manifestamente, quell' " ora " sta a significare

Noi non vogliamo qui, né volendo potremmo, ricordare le tante e tante interpretazioni che delle allegorie e dei simboli di Dante sono state date dai primi anni dopo la morte del poeta fino ai giorni nostri. Ci contenteremo di osservare, che per lo piú si è proceduto senza concetti direttivi veramente sicuri, senza il fondamento d'una disamina oggettiva e serena del pensiero filosofico dell'Alighieri e d'un accurato studio delle sue fonti accertate; e che la credibilità di quello che in tal proposito scrissero, ripetendo volentieri l'un l'altro, gli antichi commentatori non è stata nemmeno recentemente pesata a dovere.

L'arduo tema tratteremo nel presente volume con larghezza: lontani le mille miglia dalla pretesa di risolverne in modo inconfutabile tutte le difficoltà, rispettosi della tradizione, pur senza farcene mancipi, non alieni dal mettere innanzi nuove congetture e proposte, ma soprattutto mirando a coordinare in una sintesi originale quel che intorno al " poema sacro " è stato detto e pensato negli ultimi quarant'anni. D'una cosa siamo intimamente persuasi:

---

ch'esso velo c'è anche nel resto dell'opera, ma non cosí trasparente per tutti. Poiché a tutti, senza alcun riguardo al grado di cultura, si rivolge in quel passo dell'VIII del *Purgatorio* il poeta. Il quale ivi e nel luogo parallelo dell'*Inferno* sembra aver voluto ammonire i piú *grossi* fra' suoi leggitori, che sotto la scorza, oltre la quale non penetravano, il suo poema racchiudea " vital nutrimento ", ed invogliarli a gustarne, coll'additar loro a quel modo i punti di piú agevole interpretazione, ne' quali allegorie particolari, per quanto legate alla generale dell'opera, non ne presupponessero la perfetta conoscenza.

che anche in questo genere d'indagini, come nelle storiche vere e proprie, non è possibile venire a capo di nulla, se non si segua il metodo rigorosamente scientifico, che la critica non da ieri, per fortuna nostra, ha instaurato anche in Italia.

> Vie piú che indarno da riva si parte,
> perché non torna tal quale ei si move,
> chi pesca per lo vero, e non ha l'arte.

Cosí ci ammonisce il poeta medesimo [1]. Ed è inutile soggiungere, che nel metodo appunto sta la nostra arte.

§ 5. Ora, secondo i dettami di questa, la prima cosa che dobbiamo fare è cercar di stabilire su fondamenta solide l'edifizio che ci proponiamo di erigere. Quali saranno queste fondamenta? La risposta è ovvia; chi pensi, come la dottrina che deve rampollare dal sistema allegorico di cui andiamo in traccia non possa essere che d'indole filosofica. Saranno, dunque: 1° quella vasta parte dottrinale del poema stesso, che, per essere verità e non finzione, non racchiude sensi riposti [2]; 2° le opere minori dell'Alighieri di soggetto morale o politico, cioè il *Convivio* e il *De Monarchia;* 3° le scritture filosofiche ch'è da credere egli avesse piú famigliari, cioè, tra le cosiddette " fonti di Dante ", quelle che

---

(1) *Parad.*, XIII. 121-23.

(2) È il caso medesimo della terza canzone del *Convivio*, nell'esporre la quale Dante afferma di non dovere " alcuna allegoria aprire ", dappoiché in essa non ha parlato " sotto alcuna figura ".

veramente esercitarono efficacia notevole su di lui, determinando avviamenti o atteggiamenti del suo pensiero.

Dante — su ciò non cadon dubbi — fu aristotelico convinto e fervoroso. Il Filosofo per eccellenza, il " Maestro di color che sanno ", il " Maestro della umana ragione, che sempre prima combatté cogli avversari della verità, e poi, quelli convinti, la verità mostrò " (1), il *Praeceptor morum*, la cui opinione — come quella dei Peripatetici, suoi seguaci, che ai tempi del poeta tenevano " il reggimento del mondo in dottrina per tutte parti " — " puotesi appellare quasi cattolica opinione " (2), era l'autorità suprema, quanto alla filosofia, per l'Alighieri. Il quale senz'altro affermava: " In quella parte dove aperse la sua divina sentenza Aristotele, da lasciare mi pare ogni altrui sentenza " (3).

Ma com'era l'Aristotele noto a Dante? — Non certo il genuino; ché il poeta ignorava il greco, e degli scrittori ellenici aveva notizia sol per mezzo di versioni, ovvero di citazioni trovate nei classici latini, nei padri della Chiesa, nei florilegi e lessici enciclopedici in uso a' suoi tempi. Hanno dunque avuto torto coloro che, anche di fresco, si sono serviti per ispiegar Dante del testo originale, ricostruito

(1) *Conv.*, IV, cap. II (ed. Moore, II. 304).

(2) *De Mon.*, III, cap. 1 (ed. cit., III, 83); *Conv.*, IV, cap. VI (ed. cit., II, 323).

(3) *Conv.*, IV, cap. XVII (ed. cit., II, 378). Vedi anche M. Scherillo, *Alcuni capitoli della biografia di Dante*, Torino, Loescher, 1896, pp. 487-89.

dalla critica odierna, delle opere dello Stagirita. Giustamente il Toynbee otto anni or sono proponeva la costituzione d'una *Biblioteca Dantesca* accogliente gli autori dal poeta studiati nella lezione ch'egli dové conoscere (1). Soltanto per questa via, di fatto, si potrà pervenire ad intender pienamente, in relazione colle sue fonti, il pensiero dell'Alighieri. Ora, nel caso di Aristotele, delle due traslazioni latine delle sue opere, che vediamo citate in un noto passo del *Convivio* (II, cap. XV), non la vecchia, fatta sulla versione araba, bensí la nuova, condotta sull'originale greco, v'è ragione di credere che fosse abitualmente usata dal poeta (2). Sovraintese e cooperò ad essa S. Tommaso, il cui nome le suole andar congiunto; e all'*Etica,* alla *Fisica,* alla *Metafisica,* al *De anima* ecc. questo infaticabile teologo fece commenti preziosi per chi sentiva, come Dante, il bisogno di conciliare l'aristotelismo colla piú perfetta ortodossia.

Non occorre qui ricordare il passo famoso del canto XI dell'*Inferno,* in cui il poeta si fa dire da Virgilio, cioè proprio dal rappresentante del filosofico raziocinio:

---

(1) *The Academy,* n.° 1142, pp. 244 sgg.

(2) Cfr. MOORE, *The translations of Aristotle used by Dante,* in *Academy,* n.° 1026, pp. 14-15, *The classical studies of Dante,* in *Edinburgh Review* del 1895, pp. 284-314, e *Studies in Dante,* Oxford, 1896, I, 311-18; PAGET TOYNBEE, *A dictionary of proper names and notable matters in the works of Dante,* Oxford, 1898, p. 531.

> Non ti rimembra di quelle parole
> con le quai la tua Etica[1] pertratta
> le tre disposizion che il Ciel non vuole?;

dove l'*Etica Nicomachea* d'Aristotele è senz'altro chiamata l'Etica di Dante, cioè l'Etica che questi, seguitandola in tutto, ha fatto propria. Fondamentale è l'importanza di questo passo per la determinazione della fonte filosofica della *Commedia*, la cui contenenza, in ispecial modo nelle due prime cantiche, è appunto etica (su questo tutti son d'accordo) per la massima parte. Converrà dunque leggere e meditare con cura codesta opera d'Aristotele nella versione consacrata dall'autorità di S. Tommaso, se si vuole conoscere a fondo il trattato morale contenuto nell'*Inferno* e nel *Purgatorio* sotto le forme del poema: e non essa opera soltanto; bensí anche l'ampio commento che ne dettò l'Aquinate [2], e che Dante nel *Convivio* cita due volte [3]. Quanto largamente l'Alighieri si sia valso di tale commento (nonché della traduzione dell'*Etica* ora mentovata) appunto nel suo *Convivio*, ha dimostrato con abbondanza di prove un nostro valente discepolo [4]. Che

---

[1] Piú sotto, al v. 101, Virgilio dice a Dante: " E se tu ben la tua Fisica note „, riferendosi similmente alla *Fisica* d'Aristotele.

[2] SANCTI THOMAE AQUINATIS *praeclarissima commentaria in decem libros Ethicorum Aristotelis* (*Operum* t. V), Parigi, 1660.

[3] "... Secondo che dice Tommaso sopra lo secondo dell' *Etica* „ (II, cap. XV); " Siccome dice Tommaso sopra il prologo dell' *Etica* „ (IV, cap. VIII).

[4] P. CHISTONI, *L'Etica Nicomachea nel Conv. di Dante*, I, Pisa, Citi, 1897; II, Sassari, Chiarella, 1898.

anche l'allegoria della *Commedia* derivi, come da fonte principalissima, dall'esegesi aristotelica dell'Aquinate, apparirà manifesto da questo nostro lavoro.

Aristotelico e rigidamente ortodosso, è naturale che Dante sia stato in pari tempo un tomista. Il merito di S. Tommaso come filosofo sta appunto nell'avere ingegnosamente accordato le dottrine chiesastiche con quelle di Aristotele e de' suoi commentatori arabi. Nella *Summa theologica*, esponendo le verità della Rivelazione, egli sottilmente ragiona e discute pur quelle della speculazione naturale, fondata a quel tempo quasi interamente sull'autorità dello Stagirita. Pertanto, piú ancora della *Summa catholicae fidei contra Gentiles*, dall'Alighieri citata parecchie volte, essa *Summa theologica*, ch'egli non cita, ma di cui ripete bene spesso fedelmente i concetti, può tenersi in conto d'un'altra fonte ragguardevolissima di quella dottrina che, mediante simboli ed allegorie, è adombrata sotto il velame de' versi danteschi. Dei due santi che nel *Paradiso* il poeta ha scelto a dimostratori ed illustratori della “ quarta famiglia Dell'Alto Padre che sempre la sazia Mostrando come spira e come figlia „, è l'Aquinate colui ch'egli seguí come guida nella concezione teologica, e in parte anche nella filosofica, della sua opera immortale.

Di S. Tommaso poté Dante conoscere anche il commento alle *Sentenze* di Pier Lombardo, delle quali nel *Paradiso* (X, 107-8) cita le parole con cui comin-

ciano, e nel *De Monarchia* (III, cap. VII) un passo del quarto libro. Com'è noto, esse furono il testo dell'insegnamento teologico in tutte le scuole della Cristianità, ed ebbero infiniti espositori, chiosatori, interpreti. Le tracce dello studio fattone dal poeta già altri additò, con acume, nella parte dottrinale della *Commedia* (1): che anche pel suo sistema allegorico Dante ne abbia tratto partito o, almeno, ne abbia svolto secondo le dottrine dell'Aquinate taluni concetti, è ben verosimile, chi pensi come Pier Lombardo possa dirsi l'iniziatore di quella scuola di cui il Dottore Angelico fu il corifeo.

Un altro commentatore del Maestro delle Sentenze, S. Bonaventura, non è impossibile che abbia somministrato all'Alighieri qualche cosa per l'allegoria del poema. Che conto questi ne facesse, appare dall'averlo scelto a dimostratore degli spiriti di teologi formanti nel cielo del Sole la seconda ghirlanda luminosa. D'altra parte, l'*Itinerarium mentis in Deum* del Dottore Serafico ha innegabili analogie (n'è indizio anche il titolo) col viaggio dell'anima di Dante dall'amarezza della vita viziosa alla beatitudine della fruizione del divino aspetto, cioè appunto col vero allegoricamente significato (vedremo) dal fantastico viaggio pe' tre regni (2). Ma, com'ebbe ad osservare

---

(1) P. MICHELE DA CARBONARA, *Dante e Pier Lombardo* (*Sent.* lib. IV, dist. 43-49), con prefaz. di R. MURARI. Città di Castello, Lapi, 1897, nn. 44-5 della *Collez. di opuscoli danteschi inediti o rari* diretta da G. L. Passerini.

(2) Cfr. D. RONZONI, *Pagine sparse di studi danteschi*, Monza, 1901, pp. 1-52 (estr. dalla *Scuola cattolica* di Milano).

giustamente quel profondo conoscitore delle " correnti del pensiero filosofico " nell'età di mezzo ch'è il prof. Felice Tocco [1], bisogna guardarsi dall'esagerare l'efficacia che il Santo di Bagnorea poté esercitare sullo spirito dell'Alighieri; poiché questi non appartenne " alla corrente mistica o agostiniana ". Dire che S. Bonaventura, " il piú grande dei mistici, il piú vicino a Dante dei neoplatonici ", dev'essere una delle maggiori fonti della *Commedia* [2], vuol dire non essersi formata una chiara idea delle vere tendenze del pensiero dantesco e dello spirito animatore del " poema sacro "; affermare che il dedurre da Bonaventura doveva riuscire all'Alighieri piú agevole che ricavar materia " da' sillogismi di Tommaso " [3], per la maggior semplicità e chiarezza delle sue argomentazioni, equivale a disconoscere la forte inclinazione della mente di Dante al sottile, e la sua intellettuale affinità strettissima coll'Aquinate, attestata, non foss'altro, dall'uso identico delle identiche forme di procedimento logico e dialettico. Le *Confessioni* e il *De Civitate Dei* di S. Agostino furono famigliari al poeta [4]; probabilmente, egli avrà conosciuto anche il *De reformatione mentis* [5], il *De plan-*

---

(1) Nel *Bull. d. Società Dant. Ital.*, N. S., VIII. 178.

(2) Vedi L. M. Capelli, in *Giorn. Dant.*, VI. 241 sgg.

(3) E. Di Bisogno, *S. Bonaventura e Dante*, Milano, Cogliati, 1899, p. 9.

(4) V. specialmente *Conv.*, I, capp. II, IV, XXI, *De Mon.*, III, capp. III e IV; e cfr. Moore, *Studies in Dante*, cit., I, 188, 291-94, 357, e A. Arena, *Fonti dantesche: S. Agostino e D.*, Palermo, Lo Casto, 1899.

(5) Vedi M. da Carbonara, *Studi danteschi*, vol. II, Tortona, 1891.

tatione Paradisi (1) ed altri scritti di S. Bonaventura; ma né questi era per lui aristotelico abbastanza (2), né è lecito spostare — per cosí esprimerci — il centro di gravitazione del pensiero speculativo di Dante. Le due *Summae* e i commenti ad Aristotele di S. Tommaso d'Aquino sono indubbiamente il fulcro dell'intero suo sistema filosofico e teologico.

Ciò posto, e tenuto conto del fatto, già da altri notato (3), che Dante formò la sua educazione filosofica, del pari che la letteraria, su pochi libri, letti e riletti e meditati assiduamente, non sia di maraviglia, se insieme coi ricordati fino a qui un altro solo autore terremo presente nell'indagare i significati riposti della *Commedia*. Si sa che Dante afferma d'essersi iniziato a' segreti della Filosofia leggendo Boezio e il *De amicitia* di Cicerone (4). Quest'ultimo libro, atteso il suo argomento, potremo lasciarlo da parte, e con esso (salvo il *De officiis* e il *De finibus*, da cui qualche idea l'Alighieri sembra aver tolto) anche le rimanenti scritture del famoso oratore: non cosí la *Philosophiae consolatio* di Boezio, verso la quale Dante ha debiti innegabili (5), e che per ragioni

(1) Vedi Ronzoni. *Op. cit.*, pp. 19-23.

(2) " Bonaventura — osserva giustamente il Di Bisogno — non s'attiene siffattamente all'autorità di Aristotele, che questo gl'impedisca di esprimere talvolta un giudizio che è di biasimo...: per Dante invece (come per Alberto Magno e S. Tommaso) lo Stagirita è sempre *degnissimo di fede e di obbedienza* ecc. „ (pp. 14-15).

(3) Cfr. Di Bisogno. *Op. cit.*, p. 16.

(4) *Conv.*, II. cap. XIII ed. Moore. II. 190-91).

(5) Cfr. Scherillo. *Alcuni capitoli della biografia di Dante*, cit.. pp. 500 sgg.; R. Murari, *Boezio e Dante*, in *Giorn. dantesco*, III. quad. 5-6. V. quad. 1-2.

ovvie, sulle quali non è del nostro assunto dilungarci, influí sommamente sopra lo spirito di lui.

Da ultimo, converrà tener sempre a portata di mano, durante la nostra indagine, un repertorio amplissimo d'immagini e figurazioni simboliche, un vasto tesoro di concetti atti ad assumer veste di poesia, onde l'Alighieri non poté non giovarsi largamente, come per le altre parti della *Commedia* (1), cosí anche per l'allegorica: la Bibbia. Questa, pertanto, e i suoi numerosi esegeti (fra i quali in ispecial modo S. Tommaso, per quel che sopra s'è detto) spesso ci daran lume a penetrare i segreti d'un'opera che colla Sacra Scrittura, oltre alla forma narrativa e a volte parenetica, ha comune la profondità dei significati e l'altezza de' supremi suoi fini.

§ 6. Dopo aver determinato a questo modo, su quali fondamenta è da inalzare l'edifizio della interpretazione che vorremmo poter chiamare scientifica della *Commedia*, e dopo avere scelto la qualità dei materiali da usarvi, dappoiché non possiamo accingerci a costruirlo senza sapere fino a che segno abbiamo in ciò le mani libere, converrà toccar brevemente del valore da dare ai disegni de' piú antichi

---

VII, quad. 1-2. Rispondenze tra l'opera di Boezio e il poema di Dante, per ciò che concerne i significati o procedimenti di questo, rilevò recentemente G. CIUFFO, *La visione ultima della Vita Nuova* (*Genesi interna della D. C.*), Palermo, Lo Casto, 1899 (cfr. *Bull. d. Soc. dant. ital.*, N. S., VIII, 133).

(1) Cfr. C. CAVEDONI, *Raffronti tra gli autori biblici e sacri e la Divina Commedia*, con prefazione di R. MURARI, Città di Castello, Lapi, 1896 (nn. 29-30 della *Collez. di opusc. danteschi ined. o rari*, cit.).

architetti, ch'è quanto dire de' primi commentatori del poema.

Da qualche tempo, forse come naturale reazione al soggettivismo esagerato e all'arbitrio di certi odierni interpreti, fra i dantisti viene prendendo piede una tendenza conservatrice, per la quale le elucubrazioni de' primi chiosatori intorno al significato o ai significati della *Commedia* sono tenute in troppo maggior conto che, secondo noi, non meritino. A nessuno può venir in mente di negare l'importanza ch'essi chiosatori hanno per la illustrazione storica del capolavoro dantesco; sebbene dallo spoglio dei documenti sincroni e delle testimonianze di annalisti. predicatori ecc. tanta e cosí vivida luce sia derivata ai fatti, agli usi e ai personaggi accennati o descritti nel poema, che le notizie date ne' commenti antichi appaiono ora molto meno preziose e sicure d'una volta. Ma quanto all'interpretazione dei simboli e delle allegorie, in verità non sappiamo in che cosa i commentatori piú vicini ai tempi del poeta s'avvantaggino su chi oggi la tenti con tutti gli avvedimenti della critica *rinnovellata di novella fronda!* Ogni volta che Dante non ci abbia fornito indizi certi intorno al significato simbolico di questa o quella sua finzione, " l'interpretazione degli antichi commentatori — bene osservava il Parodi [1] — non val piú delle nostre, come quella che

[1] Nel *Bull. d. Soc. Dant. Ital.*, N. S., VI, 157.

non si fonda se non su ragioni di verosimiglianza, le quali noi, come loro, possiamo valutare e discutere „. Vero è, che a due fra essi, cioè a Jacopo e Pietro figliuoli di Dante, potrebbe qualche lume intorno alle linee generali dell'opera esser derivato dalla voce dell'autore(1); ma, se questa ipotesi, certo ragionevole, deve indurci a tenere in conto specialissimo le loro chiose (tanto piú che entrambi han soprattutto avuto in animo di dichiarare il *profondo intendimento,* cioè il senso allegorico della *Commedia,* e i commentatori contemporanei o di poco posteriori, per l'autorità che a figliuoli del poeta si attribuiva, accolsero molte delle loro interpretazioni), non può davvero oggi la critica rinunziare ai risultamenti delle proprie indagini per conformarsi in tutto alle opinioni da essi esposte. Poiché, ammessa pure l'ipotesi ora accennata, non v'è alcun modo di determinare dove e fino a che segno l'intenzione del padre si rispecchi ne' commenti di Jacopo e di Pietro: d'altra parte, storture e stranezze non vi mancano né anche in proposito di passi fondamentali per l'intelligenza del poema. Basti dire, che sul Veltro famoso entrambi, incerti, riferiscono opinioni altrui, convenendo da ultimo nel ravvisarvi adombrata soltanto una prossima felice congiunzione di stelle! Basti dire, che per Pietro Beatrice *salita da carne a spirto* significa o la teologia “ defecta

(1) Cfr. F. Roediger, in *Riv. critica d. lett. ital.,* VII [1891], n.° 4, e T. Casini, in *Bull. d. Soc. Dant. Ital.,* N. S., IX, 69-70.

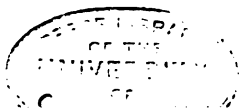
hodie in quantum carnalia tractabat et promittebat etiam temporalia „ nella sua prima vita, cioè nell'Antico Testamento [1], o (come si legge nella final redazione del cod. Ashburnhamiano) la teologia " mortificata „ per l'amore del poeta " propter pargolectam, idest propter poesiam figuratam in hac pargolecta... „ !! [2]

Naturalmente, ogni volta che l'odierna esegesi riesca per le vie sue proprie a conclusioni non diverse da quelle a cui per forza d'intuito giunsero gli antichi commentatori, in ciò dovremo scorgere una riprova della bontà del nostro metodo. Codesto intuito, di fatto, avea radice in quell'istessa consapevolezza degl'istinti e bisogni mentali dell'età in cui il poeta fiorí, che noi dobbiamo procurarci artificialmente, vivendo a cosí gran distanza di tempo. Ma, pervenuti ad acquistarcela (e la nostra *arte di pescar per lo vero,* dirittamente usata, deve a ciò condurre senza fallo), veniamo a trovarci altresí in condizioni di gran lunga piú propizie per vedere bene addentro nella concezion filosofica del capolavoro di Dante.

Prima di tutto, noi moderni ci mettiamo all'opera col solo intendimento di scoprire la verità riguardo ai significati del poema e senza preconcetti di sorta; laddove i chiosatori trecentisti volevano

---

(1) Cosí la redazione del cod. Vaticano. Vedi ROCCA. *Op. cit.*, Appendice, p. 422.

(2) Ivi, p. 421.

nel medesimo tempo spremere dalla *Commedia*, senza punto badare se il poeta vi avesse veramente pensato. begli ammaestramenti per edificazione del lettore, e miravano soprattutto a dimostrarsi addottrinati e sottili intenditori della materia filosofica e teologica. Di qui in molti di essi (valga l'esempio di Pietro Alighieri) uno sfoggio d'erudizione inopportuno, che annebbia dove vorrebbe recar luce; sfoggio che oggidí invece si studiano d'evitare con cura quanti. per esperienza propria o d'altrui, si son persuasi che solo mediante una rigorosa scelta di ciò che veramente giova ed importa, fra il molto che può venire in mente di citare a dilucidazione di questo o quel concetto allegoricamente significato nella *Commedia*, è lecito sperare di giungere a qualche buon risultamento intorno ai piú intricati problemi dell'esegesi dantesca. E tale scelta noi possiamo farla secondo concetti scientifici ignoti ai primi commentatori: noi abbiamo lo strumento della critica, che, se la mano non tremi, e non manchi " l'abito de l'arte ", pur su questo meno sicuro terreno deve dar modo d'edificare bene e solidamente. Non per nulla da oltre quarant'anni si viene adoperando ad ogni piú arduo e delicato lavoro!

E non basta. Anche i mezzi materiali per la ricerca sono oggi in questo campo ben migliori e piú copiosi. Delle opere minori dell'Alighieri i primi commentatori ebbero imperfetta notizia, e nessuno di essi pensò a farne per l'intelligenza della *Com-*

media quell'uso largo e giudizioso, che se ne fa da noi che le abbiamo sott'occhio tutte insieme, in edizioni manevoli e corrette. A spiegar Dante con Dante, restringendosi alla *Commedia,* que' commentatori pensarono non di rado; ma col solo aiuto della memoria. Le fonti del pensiero dantesco essi fecero similmente oggetto de' loro studi; ma senza discernimento, il piú delle volte, e senz'ordine, secondo le particolari preferenze di ciascuno ed anche (atteso il costo grande dei libri) secondo la qualità delle opere onde ciascuno era riuscito a fornire la propria biblioteca. Noi, invece, possediamo a stampa quasi tutto lo scibile dei tempi di Dante, distribuito e classificato come le collezioni d'un museo; noi, grazie agli storici della filosofia, conosciamo benissimo e gli avviamenti e gli atteggiamenti del pensiero medievale; noi sappiamo quali erano le idee di Dante, quali i libri ch'egli leggeva, quali gli scrittori suoi prediletti. Il nostro sguardo può dunque spaziare, a sei secoli di distanza, su quella medesima ampia distesa, che all'occhio del Poeta, sollevantesi molto al disopra dei tempi suoi per forza d'ingegno, si scopriva d'ogni intorno, ispiratrice di sublimi pensieri e di canti. Egli è lassú sulla vetta. Que' commentatori, nella valle, aguzzano invano lo sguardo, chiuso entro il cerchio di ben piú angusto orizzonte, per iscorgere alla meglio ciò ch'ei vede limpido e intero, ciò che, per virtú della critica, rievocatrice portentosa del passato, noi possiamo senza temerità tentar di vedere con lui.

Giova, tuttavia, intendersi bene. Affermando cosí, risolutamente, la superiorità nostra di fronte a que' primi interpreti della *Commedia*, le cui spiegazioni son poi passate dall'uno all'altro commento, e dimostrando che, se si vuole davvero risolvere una quantità di questioni che sono ancora *sub judice*, è d'uopo rifare tutta quanta la ricerca de' significati del poema indipendentemente da quelle spiegazioni, non abbiamo punto inteso di dire, che i capisaldi dell'interpretazione tradizionale del poema stesso debbano di necessità essere radicalmente mutati. Anzi, noi teniamo per fermo, che chi a tale impresa s'accinga munito di quella piena conoscenza delle idee prevalenti al tempo di Dante, senza la quale dicemmo non esservi modo di venire a capo di nulla, non possa, qualora proceda nell'indagine con rigor di metodo e cautela, riuscire a conclusioni nuove del tutto. Poiché di quelle idee gli esegeti coevi all'autore erano partecipi; per la generazione loro Dante avea scritto; da essa voleva essere inteso. È possibile che, almeno all'ingrosso (e forse al disdegnoso poeta bastava cosí), non arrivassero i suoi primi spositori ad intendere secondo verità i concetti fondamentali adombrati *sotto il velame?* Ch'egli fallisse a quel modo nel suo intento, chi vorrà credere? Dovevano passare, adunque, secento anni prima che fuori del significato letterale si cominciasse a capir qualche cosa nel " poema sacro "?

No. L'interprete dei reconditi sensi della *Commedia* non può oggi né deve aspirare al vanto di abbattere dalle fondamenta un edifizio che poggia su d'una tradizione secolare, e al quale tanti e tanti eletti ingegni han recato la loro pietra, per inalzare sulle rovine un edifizio novo di pianta! Egli potrà modificarne piú o meno le linee generali, variarne i fregi, sostituire alle parti che stonano col disegno mutato altre piú consone ad esso; potrà recare nettezza di contorni ov'era alcunché di vago, vivezza di tinte ov'era sbiadita monotonia, eleganza di motivi ornamentali ov'era goffaggine barocca, organica unità ov'era disuguaglianza ed incoerenza; ma l'edifizio sarà pur sempre quello e non un altro. Egli avrà migliorato e definito, ma non distrutto e rifatto.

II. § 7. Ed ora, entrando, dopo queste premesse necessarie, nel vivo dell'argomento, dobbiamo prima di tutto ricercare come Dante intendesse i sensi delle scritture.

Che a fondamento d'ogni distinzione in tal proposito anch'egli, come ogni altro a' suoi tempi, ponesse i canoni comunemente seguíti nell'esegesi biblica, non pare possa mettersi in dubbio. La parola di Dio chiudeva il tesoro della sapienza; dovea seguitarne i modi e i procedimenti chiunque volesse procacciare con identici mezzi *vital nutrimento* al lettore. D'altra parte, abbiamo veduto che a maestro della sacra dottrina Dante s'era eletto S. Tommaso. Ascoltiamo, adunque, il Dottore Angelico, che intorno

ai sensi della Scrittura cosí s'esprime: " Cum in omnibus scientiis voces significent, hoc habet proprium ista scientia [*l'esegesi biblica*], quod ipsae res significatae per voces etiam significant aliquid. Illa ergo prima significatio qua voces significant res pertinet ad primum sensum, qui est sensus historicus vel litteralis. Illa vero significatio qua res significatae per voces iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis, qui super litteralem fundatur et eum supponit. Hic autem sensus spiritualis trifariam dividitur. Sicut enim dicit Apostolus ad Ebraeos, 7: " Lex vetus figura est novae legis „; et ipsa nova lex, ut ait Dion. in *Eccles. Hier.* (cap. 5, part. 1), est figura futurae gloriae. In nova etiam lege ea quae in capite sunt gesta sunt signa eorum quae nos agere debemus. Secundum ergo quod ea quae sunt veteris legis significant ea quae sunt novae legis, est sensus allegoricus: secundum vero quod ea quae in Christo sunt facta, vel in iis quae Christum significant, sunt signa eorum quae nos agere debemus, est sensus moralis; prout vero significant ea quae sunt in aeterna gloria est sensus anagogicus „ (1).

Secondo l'Aquinate, pertanto, nella Sacra Scrittura son da ricercare quattro sensi: lo *storico,* o *letterale,* e tre sensi " spirituali „, che si fondano su di esso e lo presuppongono, cioè l'*allegorico,* il *morale* e l'*anagogico.* Il letterale sta in ciò che le pa-

(1) *Summa theol.*, P. I, Q. I, art. 10; vedi anche Iª, Q. CII, art. 2.

role del testo naturalmente significano; gli altri in ciò che, non già esse parole, bensí le cose per esse significate son tratte ancora a significare (*significatio qua res significatae per voces iterum res alias significant*). Dal primo di questi sensi spirituali dipendono e derivano gli altri due. Bisogna prima trapassare dal *letterale* all'*allegorico:* da questo poi si dedurranno il *morale* e l'*anagogico,* tenendo presente che l'uno deve insegnarci quel che dobbiamo operare, l'altro deve riferirsi alle cose dell'eternal gloria.

Ecco tutto quello che dal suo " dottore „ poteva ricavar l'Alighieri per giovarsene come di guida nella composizione filosofica del poema. Poiché, quanto a ciò che s'avesse a intendere per senso allegorico e, di conseguenza, s'avesse a prendere come punto di partenza per gli altri due significati spirituali, S. Tommaso gli concedeva libertà pienissima. Lasciando stare, infatti, che una finzione poetica ed un racconto infallibilmente verace, come sono cosa ben diversa, cosí comportano diverso genere d'allegoria, la tripartizione che del senso spirituale fa l'Aquinate nel passo ora riportato della *Summa* si riferisce solo all'Antico Testamento. *Trifariam dividitur,* egli dice, perché [1] la legge vecchia è " figura „ della nova, e questa della gloria eterna, e nella legge nova sta la norma per l'umana vita;

---

(1) *Enim* ha il testo.

conseguentemente i fatti della *Lex vetus* sono suscettivi d'un triplice significato: *allegorico, anagogico* e *morale.*

§ 8. Ma vediamo il modo come questa intricata matassa dei sensi nelle scritture è svolta da Dante medesimo, e per prima cosa esaminiamo quel che se ne dice nell'Epistola a Cangrande; la quale, essendo un'introduzione all'intero poema fatta in proposito della terza cantica, qualora s'avesse a tenere per genuina, dovrebbe meglio d'ogni altro luogo delle opere dell'Alighieri aprirci le intenzioni di lui circa ai significati della *Commedia.*

" ... Istius operis — si legge nella famosa Epistola — non est simplex sensus, immo dici potest *polysemum,* hoc est plurium sensuum; nam alius sensus est qui habetur per literam, alius est qui habetur per significata per literam. Et primus dicitur literalis, secundus vero allegoricus sive mysticus (1). Qui modus tractandi, ut melius pateat, potest considerari in his versibus: " In exitu Israel de Aegypto, domus Jacob de populo barbaro, facta est Judaea sanctificatio eius, Israel potestas eius ". Nam si literam solam inspiciamus, significatur nobis exitus filiorum Israel de Aegypto tempore Moysis; si allegoriam, nobis significatur nostra redemptio facta per Christum; si moralem sensum,

---

(1) Questa la lezione genuina, e non " allegoricus sive moralis sive anagogicus " (Cfr. F. Torraca, *L'Epistola a Cangrande,* Roma, 1899, estr. dalla " Rivista d'Italia ", p. 29).

significatur nobis conversio animae de luctu et miseria peccati ad statum gratiae; si anagogicum, significatur exitus animae sanctae ab huius corruptionis servitute ad aeternae gloriae libertatem. Et quamquam isti sensus mystici variis appellentur nominibus, generaliter omnes dici possunt allegorici, quum sint a literali sive historiali diversi. Nam 'allegoria' dicitur ab 'alleon' graece, quod in latinum dicitur alienum sive diversum „ (1).

Come ognun vede, qui altro non si fa se non applicare la teorica di S. Tommaso ad un esempio dedotto dalle istorie del Vecchio Testamento, alle quali sole era adattabile (2), per mostrare in che consista quel modo d'intendere le scritture secondo la lettera e secondo ciò che la lettera significa (*senso letterale* e *senso allegorico*) ch'è seguito, subito dopo, nell'interpretare il " soggetto „ del poema. Poiché l'Epistola cosí continua: " His visis, manifestum est quod duplex oportet esse subiectum circa quod currant alterni sensus. Et ideo videndum est de subiecto huius operis prout ad literam accipitur; deinde de subiecto prout allegorice sententiatur. Est ergo subiectum totius operis literaliter tantum accepti 'status animarum post mortem simpliciter sumptus'. Nam de illo et circa illum totius operis

---

1) *Tutte le opere di Dante Alighieri novamente rivedute nel testo* dal dott. E. Moore. Oxford, 1897. III, 251-52.

2) E l'esempio — ha ragione l'amico G. Vandelli (v. *Bull. d. Soc. Dant. ital.*, VIII, 161-62) — è " perfettamente conforme alla dottrina tomistica „.

versatur processus. Si vero accipiatur opus allegorice, subiectum est 'homo prout merendo et demerendo per arbitrii libertatem Justitiae praemianti aut punienti obnoxius est'„.

Ne sappiamo, letto questo (ed altro non contiene in proposito lo scritto famoso), proprio quanto prima. Dato e non concesso, pertanto, che l'Epistola allo Scaligero sia di Dante [1], bisogna dire che al grande poeta, in occasione cosí solenne, sia piaciuto di stuzzicare il nostro appetito per poi lasciarci a stomaco vuoto. Poiché non solo l'esempio biblico da lui spiegato a parte a parte nulla ci offre che sia possibile applicare all'interpretazione d'un'azion fittizia, qual'è la favola della *Commedia*, epperò ci lascia nella medesima incertezza riguardo al significato allegorico (donde gli altri pure mistici dipendono), in cui ci ha lasciati S. Tommaso; ma di essa azione e del suo valore simbolico si tace in questo passo dell'Epistola interamente; mentre tutta l'attenzione vi si fa convergere sul teatro di quella, cioè sulla rappresentazione dello stato delle anime dopo la morte, ponendo mente a ciò che si descrive nel poema e non a ciò che vi si racconta. Eppure nella narrazione s'annida come in sua propria sede quel senso istorico (cosí l'Aquinate stesso), ch'è tutt'uno col letterale, e su cui gli altri si fondano [2]. La parte

(1) La questione dell'autenticità di essa tratteremo, risolvendola per conto nostro in senso negativo, nell'appendice all'opera presente.

(2) Vedi il passo di S. Tommaso riferito sopra.

descrittiva può chiamarsi allegorica solo in quanto *generaliter omnes [sensus mystici] dici possunt allegorici quum sint a literali sive historiali diversi* (1); poiché anche secondo l'interpretazione che qui n'è data non ha propriamente se non un significato morale. Sta bene: lo " stato delle anime dopo morte „ allegoricamente sarà " l'uomo in quanto meritando o demeritando va soggetto alla giustizia che premia o castiga „; ma ciò equivale semplicemente a dire che dalla descrizione di codesto stato scaturisce un ammonimento ad operare il bene per ottenere dopo morte la ricompensa ed evitare la pena. Proprio questo e null'altro che questo; ossia una cosa, come si vede, molto ovvia, la quale davvero non c'era bisogno venisse a rivelarcela l'autore! (2) Del fantastico viaggio attraverso ai regni onde il poeta descrive gli abitanti, e quindi anche delle due guide che gli son date dalla Provvidenza, degli altri aiuti ch'egli ottiene per virtú celeste e degli impedimenti che incontra sul suo cammino, di tutto quello, insomma, che costituisce la favola della *Commedia*, cioè il velo che, sottilissimo in piú luoghi, lascia

(1) Son parole dell'Epistola, anch'esse già riferite.

(2) Sul duplice soggetto l'Epistola ritorna piú sotto (ediz. Moore, III, 254-55) in proposito della sola terza cantica. Nel *Paradiso* il soggetto è lo " stato delle anime beate dopo morte „, cioè in senso allegorico " l'uomo in quanto, meritando, va soggetto alla Giustizia premiante „. Prendiamo, adunque, un'anima beata: per es. Folco di Marsiglia. Letteralmente, questi sarà una " luculenta e cara gioia „: allegoricamente, un uomo che per aver amato come si conviene gode dell'eterno premio nella terza sfera celestiale. Ecco tutto quello che c'insegna in tal proposito la decantata Epistola!

trasparire i veri spirituali allegoricamente significati *per literam,* nell'Epistola a Cangrande non si fa il minimo cenno.

§ 9. Lasciamo in pace, pertanto, la tormentatissima missiva, e volgiamoci, per saperne qualche cosa, ad altra parte. Per fortuna, dubbî sull'autenticità del *Convivio* non esistono, né sono mai esistiti; e quest'opera, insieme col *De Monarchia,* sparge luce vivida e piena intorno alle idee così etiche come politiche, a cui s'informa il capolavoro dantesco. Ora nel *Convivio* troviamo non solo un'esposizione larga, con opportuni esempî, del pensiero di Dante intorno ai sensi nelle scritture; ma altresí un'applicazione dei sensi stessi, secondo ch'egli poeta li intendeva, ad opera di alta poesia e di finzione autobiografica, non diversa quindi, per questi rispetti, dalla *Commedia.*

Nel capitolo I del secondo trattato l'Alighieri, dopo aver detto che la sua sposizione della canzone *Voi che intendendo il terzo ciel movete* conviene essere " litterale ed allegorica ", soggiunge: " E a ciò dare ad intendere, si vuol sapere che le scritture si possono intendere e debbonsi sponere massimamente per quattro sensi. L'uno si chiama litterale, e questo è quello . . . . (1) che si nasconde sotto il manto di queste favole, ed

(1) La lacuna, cagionata verosimilmente dall'aver saltato un tratto intercedente nell'originale fra due *che,* occorre in tutti i codici e in tutte le stampe del *Convivio* (che derivano, come è chiaro, da un apografo comune), quando non vi abbia supplito l'arbitrio o la critica congetturale.

è una verità ascosa sotto bella menzogna. Siccome quando dice Ovidio che Orfeo facea colla cetera mansuete le fiere, e gli arbori e le pietre a sé muovere: che vuol dire, che 'l savio uomo collo strumento della sua voce fa mansuescere e umiliare li crudeli cuori, e fa muovere alla sua volontà coloro che non hanno vita di scienza e d'arte; e coloro che non hanno vita ragionevole sono quasi come pietre. E perché questo nascondimento fosse trovato per li savi, nel penultimo trattato si mostrerà. Veramente li teologi questo senso prendono altrimenti che li poeti; ma perocché mia intenzione è qui lo modo delli poeti seguitare, prenderò il senso allegorico secondo che per li poeti è usato. Il terzo senso si chiama morale; e questo è quello che li lettori deono intentamente andare appostando per le scritture, a utilità di loro e dei loro discenti: siccome appostare si può nel Vangelio, quando Cristo salío lo monte per trasfigurarsi, che delli dodici apostoli ne menò seco li tre: in che moralmente si può intendere, che alle secretissime cose noi dovemo avere poca compagnia. Lo quarto senso si chiama anagogico, cioè 'sovrasenso'; e questo è quando spiritualmente si spone una scrittura la quale eziandio nel senso litterale per le cose significate significa delle superne cose dell'eternale gloria [1]: siccome

---

[1] Lasciando stare l'arbitraria. quanto erronea. manomissione del testo che fa qui il GIULIANI (*Il Convito di D. A. reintegrato* [sic!] *nel testo*, Fi-

veder si può in quel canto del Profeta, che dice che nell'uscita del popolo d'Israele d'Egitto la Giudea è fatta santa e libera. Che avvegna essere vero secondo la lettera sia manifesto, non meno è vero quello che spiritualmente s'intende, cioè che nella uscita dell'anima dal peccato essa sie fatta [1] santa e libera in sua podestade „.

Dei quattro sensi, secondo i quali, a detta dell'Alighieri, si possono intendere e si debbono esporre le scritture (“ massimamente „, egli soggiunge; ciò che significa potervesene ravvisare, volendo, anche altri), il primo non sappiamo, stante la lacuna che quivi è nel testo, come fosse esattamente da lui de-

---

renze, Le Monnier, 1874, p. 109); anche dal Moore, il quale legge “ ancora nel senso letterale eziandio per le cose significate „ (*Tutte le opere di D. A.*, ed. cit., II, 150), crediamo di doverci scostare; sia perché ce lo consiglia la definizione tomistica dei sensi spirituali, a cui Dante, come dimostreremo, si attiene, sia perché i codici lasciano agevolmente indovinare quale debba essere stata in questo caso la forma originale. Ne ho esaminati sedici, cioè i Laurenz. XL. 39, XL. 41, XC inf. 3, XC sup. 134, XC sup. 135ⁱ, XC sup. 135ⁱⁱ, i Mglb. VI. 186, II. III. 47, II. III. 210, II. IX. 95, il Palat. 181, i Riccard. 1041, 1042, 1043, 1044, il Marc. it. XI. 34; e fra essi tre soli hanno la lezione adottata dal Moore: dei rimanenti, undici leggono “ ancora eziandio nel senso letterale per le cose significate „ e due, come noi, “ eziandio nel senso letterale per le cose significate „. Questo induce ragionevolmente a congetturare, che nell'apografo “ ancora „ fosse una glossa, interlineare o marginale, esplicativa del men comune “ eziandio „. Frettolosi amanuensi la incorporarono grossamente nel testo a quel modo: copisti più tardi o, con ragione, la espunsero, o cercarono di rimediare, riferendo l' “ eziandio „ e l' “ ancora „ a cose diverse. Si noti, che anche nell'ediz. principe del *Convivio* (1490) il passo offre la lezione da noi prescelta.

(1) “ Si è fatta „ legge il Moore: ma, chi ben guardi, questo passato prossimo non ha ragion d'essere. Dei mss. del *Convivio* citati nella nota precedente, quattro hanno “ è fatta „ (cioè la stessa forma che occorre nel riferimento testuale del passo biblico) e gli altri tutti “ sie fatta „ o “ sia fatta „. L'ediz. del 1490 parimente ha “ sia fatta „.

finito. Ma che cosa intendesse egli per codesto senso, appare nondimeno dalle parole che tengon dietro immediatamente alla lacuna, e si riferiscono al senso allegorico. Se questo è una verità sotto bella menzogna, e se " si nasconde sotto il manto di.... favole „, la " litterale storia „ da mostrare " per allegorica sposizione „ (1) sarà appunto una favola, una " bella menzogna „; il che è quanto dire che, come S. Tommaso nel passo sopra citato spiega soltanto in che modo si debbano intendere le storie veraci del Vecchio Testamento, cosí Dante, pel suo fine speciale, in questo passo spiega soltanto come si debbano intendere le storie fittizie, o favole, dei poeti, inventate da costoro (" savi „ ei li chiama, secondo un'accezione di questo vocabolo comune ai suoi tempi) per ragioni che si riserva d'esporre piú tardi. Intendendo cosí per senso allegorico l'" ascosa verità „ che le finzioni poetiche adombrano, cioè il buono che si riveste del bello, l'utile che s'insinua negl'intelletti sani per le vie del diletto (2), egli ben sa di scostarsi dal modo come intendono codesto senso i teologi; ma, dappoiché nel dettar le canzoni del *Convivio* la sua " vera intenzione „, diversa da quella ch'esse " di fuori mostrano „ (3), è stata

---

(1) *Conv.*, I. cap. I (ed. Moore. II. 103).

(2) Senza la sposizione allegorica le quattordici canzoni " sí d'amore come di virtú „ destinate al *Convivio* " aveano d'alcuna scurità ombra. sicché a molti lor bellezza, piú che lor bontà, era in grado „ (*Conv.*, I. cap. I. ed. Moore. l. c.).

(3) Ivi.

secondo il “ modo dei poeti „, cioè quale sogliono questi proporsi nell'ideare le favole sopraddette, prende il significato allegorico “ secondo che per li poeti è usato „. Esso non consiste, adunque, per lui in una figurazione spirituale o mistica ricavata dalla lettera del testo, come per S. Tommaso e per gli altri interpreti della parola divina; ma è puramente quel racconto, o quella qualsiasi affermazione, di verità, che il poeta abbellisce occultandola sotto il velame d'una finzione ingegnosamente architettata. Nell'esempio ovidiano d'Orfeo, Dante ci fa sapere che cosa il Sulmonese “ vuol dire „ (cioè vuol dare a divedere, vuol significare) con la sua “ bella menzogna „; ed è una verità dottrinale — opportuna a mostrar la ‘bontà’ del mentire dei poeti — che presuppone di necessità una verità storica (Orfeo per l'Alighieri era personaggio storico) [1] da formularsi cosí: Orfeo facea mansueti i cuori crudeli, e si tirava dietro anche chi non avesse “ vita di scienza e d'arte „.

Sul terzo senso, il morale, Dante dice soltanto ch'esso è quello che i lettori debbono “ intentamente andare appostando „ per le scritture a utilità di loro “ e di loro discenti „. Dall'esempio ch'egli adduce appare poi, che questo senso può scaturire direttamente dai racconti del Vangelo, e che c'insegna il modo come dobbiamo contenerci nella pratica della

---

(1) Cfr. *Inf.*, IV. 140.

vita (1). È questa, come s'è veduto, la dottrina di S. Tommaso: “ secundum quod ea quae in Christo sunt facta, vel in iis quae Christum significant, sunt signa eorum quae nos agere debemus, est sensus moralis „.

All'Aquinate l'Alighieri s'attiene parimente riguardo al senso anagogico. Questo è per Dante, come per S. Tommaso, quel senso “ spirituale „ (2), o “ mistico „ (3), che una scrittura ha anche nel senso letterale (4), quando le “ cose significate „ (*res significatae per voces*) significhino alla lor volta “ cose dell'eternale gloria „ (*prout significant ea quae sunt in aeterna gloria*). Senso anagogico vuol dire ‘ sovrasenso ’; e nel fatto esso consiste, non già, come l'allegorico dei poeti, in un vero nascosto sotto una favola, bensí in un vero il quale si sovrappone, combaciando, ad altro vero ch'è “ figura „ di esso, come pei teologi (5). Ed anche l'esempio che Dante ne adduce — il medesimo che nell'Epistola a Cangrande serve a dichiarare tutti e quattro i sensi —

---

(1) Anche nel cap. XVII del trattato IV Dante prende a “ moralmente sporre „ un racconto evangelico, quello di Marta e Maria, e ne ricava un ammaestramento per la vita, cioè ch'è meglio *contemplare* che *fare*.

(2) Ha luogo, infatti, “ quando spiritualmente si spone una scrittura „.

(3) Quest'epiteto l'Alighieri dà al senso traslato principale della Sacra Scrittura nel *De Monarchia* (III, cap. IV, ed. Moore, III, 91).

(4) Cioè senza bisogno di trapassare dalla lettera all'allegoria, perché la lettera già di per se stessa è verità e non finzione.

(5) Si ricordi il passo già riferito di S. Tommaso: “ Lex vetus figura est novae legis [*senso allegorico secondo i teologi*], et ipsa nova lex est figura futurae gloriae [*senso anagogico secondo i teologi*] „.

e quale S. Tommaso stesso non avrebbe potuto sceglierlo piú appropriato alla sua dottrina.

§ 10. *Cosí* stando le cose, vediamo in che modo questa teorica dei sensi nelle scritture è dal poeta applicata alla " sposizione „ delle due prime canzoni (nella terza, dottrinale puramente, non gli è *occorso* " alcuna allegoria aprire, ma solamente la sentenza secondo la lettera ragionare „) ([1]), dalle quali per due trattati del *Convivio* ricava materia di filosofici ammaestramenti.

Del senso *morale* e dell'*anagogico*, dopo aver dichiarato sul principio che ne toccherà qualche volta per incidenza " come a luogo e tempo si converrà „, egli tace quasi del tutto in que' trattati ([2]). Né di ciò dobbiamo maravigliarci. Il senso anagogico, come s'è detto, presuppone un vero, ed un vero che si presti ad esser tratto a significare alte cose riferentisi alla gloria eternale. Ora, né la lettera delle canzoni che Dante prendeva a dichiarare era verità, né la verità allegoricamente adombrata dalla lettera stessa, cioè dalla finzione, era di tal natura, che sovente potesse venire inalzata ad altra piú eccelsa significazione. Credette egli nel metter mano al suo commento di dover talvolta spiegare alcun passo anche secondo questo senso: ma non gli è mai accaduto.

---

(1) *Conv.*, IV, cap. I (ed. Moore, II. 299).

(2) Una sola volta accenna al senso morale, ed è verso la fine del trattato II (ed. Moore, II. 260), dove si legge: " Qui si vuole bene attendere ad alcuna moralità, la quale in queste parole si può notare: che non dee l'uomo per maggior amico dimenticare li servigi ricevuti dal minore, ecc. „.

Quanto al senso morale, il silenzio dell'autore procederà verosimilmente da causa opposta. Nella poesia, poiché il vero fine a cui tende, anzi la sua ragion d'essere, secondo gli uomini del Medio Evo stava nell' " utilità „ che reca, la " verità ascosa sotto bella menzogna „ deve aver sempre un valore etico. D'altra parte, salvo quei casi in cui vi sia incertezza ovvero importi molto che tal significato non isfugga, non si può pretendere che lo spositore faccia da pedagogo perpetuo! Quel senso è il " frutto di sua lezione „ che il lettore dee " prendere „ [1]: andarlo " intentamente appostando „ per le scritture è affar suo. Lo spositore deve additargli il *vero* che sta sotto il *velo:* proficua fatica sarà il far poi rampollare da quel vero, senza aiuti o suggerimenti, la *dottrina.*

Per ciò Dante nella sposizione di quelle sue canzoni s'è ristretto a spiegare " la litterale sentenza e... la sua allegoria, cioè l'ascosa verità „. Sempre ha cominciato dal senso letterale, " siccome quello nella cui sentenza gli altri sono inchiusi, e senza lo quale sarebbe impossibile ed irrazionale intendere agli altri e massimamente all'allegorico „ [2];

---

(1) *Inf.*, XX. 19-20.

(2) *Impossibile*, perché non si viene al dentro d'una cosa " se prima non si viene al di fuori „ (la sentenza letterale è " il di fuori „), e perché non si può " procedere alla forma senza prima essere disposto il soggetto sopra che la forma dee stare „ (la sentenza letterale è " il soggetto „), né si può edificare " se prima non è fatto il fondamento „ (la sentenza letterale è " il fondamento „); *irrazionale*, perché sarebbe " fuori d'ordine „ non procedere nella nostra conoscenza " da quello che conoscemo meglio in quello che conoscemo non così bene „ (v. *Conv.*, ed. Moore. II. 150-521).

e l'ha dilucidato sottilmente, rendendo conto d'ogni espressione, illustrando quanto contiene di dottrinale, dividendo e distinguendo al modo degli Scolastici. Nella prima canzone il poeta, volgendosi ai motori del cielo onde procedono gli amorosi influssi, descrive il contrasto ch'è nell'intimo suo fra il pensiero di Beatrice estinta e quello d'un'altra donna dagli occhi salutiferi per chi non tema " angoscia di sospiri ", pietosa ed umile, " saggia e cortese nella sua grandezza ", per la quale l'anima di lui già s'appresta a dire:

> Amor, signor verace,
> ecco l'ancella tua; fa' che ti piace.

Tutto questo è pura finzione, secondo che Dante ci vuol far credere (e se proprio sia cosí, pel nostro assunto non importa ricercare) procedendo " alla sposizione allegorica e vera ". Ai sette primi cieli rispondono le scienze del Trivio e del Quadrivio; pertanto, i motori del terzo, corrispondente alla Retorica, sono allegoricamente Boezio e Cicerone, a quel modo che il nuovo amore da essi suscitato nel poeta è lo studio, e la donna che n'è oggetto la Filosofia. Negli occhi di lei dobbiamo ravvisare le sue dimostrazioni, nell'*angoscia di sospiri* " labore di studio e lite di dubitazioni "; tutti gli epiteti sopra usati convengono molto bene ad essa Filosofia, veramente " piena di dolcezza, ornata d'onestade, mirabile di savere, gloriosa di libertade ". E

pur sempre la Filosofia è, secondo il senso allegorico, la donna di cui il poeta tesse le lodi nell'altra canzone, usando in glorificarla parole che anche secondo la lettera son dense di pensiero filosoficamente profondo, e valgono a farci intendere quale alta idea l'Alighieri avesse dei fini della bellezza muliebre e dell'amore. Quelle lodi egli trasferisce ingegnosamente dal senso proprio al traslato del soggetto a cui si riferiscono, e conclude con un'esortazione ad amare la Sapienza e ad onorarla ne' suoi amici seguendo " li comandamenti loro ".

§ 11. È chiaro che, per quanto l'interpretazione da dare ad un vasto poema di soggetto morale, spirituale e politico non possa essere la medesima che s'addice a due canzoni di soggetto amoroso, la guida piú autorevole nell'indagine dei significati riposti della *Commedia* per noi dev'essere questo che intorno ai sensi nelle scritture e al modo di rintracciarveli abbiamo imparato dal *Convivio*. Dante nel suo trattato filosofico c'insegna che cosa si nasconde sotto il velo d'una narrazione di amori suoi fittizî (o dati come tali) e d'una glorificazione di donna (se dobbiam credergli) immaginaria: nella sua grande opera d'arte egli ha parimente occultato verità e dottrina sotto il manto d'una finzione autobiografica e d'una glorificazione di donna fantasticamente circonfusa di luce ideale. Protagonista d'ambedue i racconti, amante d'ambedue le donne, l'autore: né è maraviglia, chi pensi al suo subiettivismo, alla possente ed esuberante

sua individualità, alla sua tendenza a sceglier come agente od esempio o misura, nel narrare, nel moraleggiare e nel descrivere il mondo circostante, se medesimo coi propri casi e i propri affetti, le proprie opinioni e i propri gusti.

La *Commedia* nel senso letterale è tutta un racconto di cose accadute all'autore. Conviene ben distinguere, peraltro, gli antefatti dell'azione dall'azione stessa: questa è una favola o finzione poetica, quelli sono, o vogliono essere, storica verità, espressa mediante " alcuna figura o colore retorico „ come soglion fare i poeti, ai quali " è conceduta maggior licenza di parlare che alli prosaici dicitori „ (1). Ciò che intorno alla " vita nova „ del suo " amico „ e " fedele „ ed al successivo traviamento di lui Beatrice, trionfante nell'Eden, narra agli angeli pietosi del turbamento di Dante (2), e ciò che in proposito ella ricorda a Dante stesso, o gli fa confessare, nel rimproverarlo solennemente de' suoi trascorsi (3), non sono " bella menzogna „, ma verità: onde il senso letterale quivi non si può dir *velo*, ma *vero*, ed un senso allegorico come lo intende Dante, cioè " secondo che per li poeti è usato „, quivi non può aver luogo. Effettivamente l'Alighieri in un periodo della sua vita tenne condotta disforme da quella che più tardi si persuase convenire all'uomo conscio degli

(1) *Vita nova*, § 25 ed. Moore. II. 63).
(2) *Purg.*, XXX. 103-45.
(3) *Purg.*, XXXI. 22-60.

alti suoi fini, e che prima della morte di Beatrice avea tenuta. Perciò, quando la sua donna salita " di carne a spirto „ narra agli angeli di averlo alcun tempo menato " in dritta parte volto „ col mostrargli i proprî " occhi giovinetti „, e fa loro sapere ch'egli dopo la morte di lei, volti i passi " per via non vera „, " giú cadde „ tanto che non c'era per salvarlo se non un mezzo, distando codesta via, cioè la via del mondo, da quella di Dio

quanto si discorda
da terra il ciel che piú alto festina [1],

ella non finge, ma solo parla, dirò ancora coll'Alighieri, " sotto veste di figura o di colore retorico „, come usano i poeti; onde le sue parole, dinudate " da cotal vesta „, debbono avere " verace intendimento „ secondo la lettera [2]. E nel fatto significano che Dante, guidato verso la salute dell'anima

---

(1) *Purg.*, XXXIII. 85-90.

(2) Cfr. *Vita nova*, loc. cit. (ed. Moore. p. 65). Questa figura che può l'enunciazione d'un vero assumere è cosa ben distinta dalla finzione racchiudente un'*allegoria*, un' " ascosa verità „. Ci spiegheremo con un esempio, tratto da quella canz. II del *Convivio* ch'esalta miracolose virtú di donna, non diverse da quelle con cui Beatrice in vita sostenne e avvalorò il suo fedele:

Sua beltà piove fiammelle di foco,
animate d'un spirito gentile,
ch'è creatore d'ogni pensier buono.

Come Dante stesso ci assicura nella sua duplice sposizione, le fiammelle di cui qui parla sono figuratamente, nel senso letterale, " ardor d'amore e di carità „ emanante dalla *bellezza* di quella donna (ed. Moore, p. 254); allegoricamente " appetito diritto „ che si genera nella *moralità* della Filosofia, in lei adombrata (ivi. p. 287).

dalla bellezza, fuori tralucente, dell'anima della sua donna, tosto che questa fu sparita da' suoi occhi, si dètte alle cure e dilettazioni del mondo, e finí con accostarsi molto alla perdizione (1).

§ 12. V'è, adunque, una parte del poema, in cui la lettera non è finzione. Vediamo come si collega col rimanente, dove si favoleggia un viaggio pei regni de' morti.

È ragionevole supporre, data la teorica di Dante intorno al significato delle favole dei poeti e tenuto conto del modo com'egli l'applica nel *Convivio*, che codesto viaggio fantastico significhi allegoricamente qualche cosa di analogo realmente avvenuto (2), cioè

---

1) Cfr. *Purg.*, I, 58-60:

> Questi non vide mai l'ultima sera,
> ma per la sua follia le fu sí presso,
> che molto poco tempo a volger era.

2) Per qualche dantista sarebbe invece, secondo il *senso allegorico*, " la storia dell'uomo che dallo stato di miseria giunge sotto la guida dell'autorità imperiale alla felicità di questa vita, e sotto la guida dell'autorità pontificia alla felicità dell'Empireo „ (BARBI, *Aus dem Kritischen Jahresberichte über die Fortschritte der roman. Philologie hgg. von K. Vollmöller* [I. Band, 1890], Monaco, 1891, p. 151). Ma, se ci riferiamo all'uomo in genere ed a cosa ch'esso faccia, non a cosa che abbia fatto; dappoi che nel " mondo che mal vive „, mentre l'impero vaca e la Chiesa di Roma giace " nel fango „, certo esso non suole giungere a quella felicità, avremo non una " storia „, cioè una narrazione vera e propria, bensí un'esposizione del modo come l'uomo, nel caso che le dette guide adempissero bene il loro ufficio, dovrebbe giungere ecc. Ora l'esporre *quod agere debemus* s'appartiene al *senso morale*, anziché all'allegorico che andiamo investigando. Manifestamente, tale interpretazione deriva dall'aver preso a fondamento quella verità dottrinale (non già *morale*, si badi) che Dante crede significata da Ovidio là dove dice che Orfeo facea mansuete le fiere ed attirava " gli arbori e le pietre „, invece delle verità storiche (e nient'altro che storiche) che Dante medesimo ci viene additando nello spiegare la " sentenza vera „ nascosta sotto la " fittizia „ delle sue canzoni. Cosí facendo, non si tengono

un verace trapasso da quel che rappresenta, secondo il senso mistico della Sacra Scrittura, la valle (cfr. *Inf.*, I, 14 e XV, 49-50), donde il poeta protagonista della favola immagina di scampare, a quello che si può credere figurato nella vetta antipoda al vertice del Calvario, a cui immagina di salire, e nella meta ultima, a cui egli perviene.

Ora non è chi, volendo interpretare la prima di queste tre cose non corra subito col pensiero alla valle di lacrime con cui fu tradizionalmente significata l'infelicità della vita dell'uomo divenuto, dopo la fatale prevaricazione, servo del peccato [1]; vita tanto amara " che poco è piú morte ", come il " loco selvaggio " da cui Dante vien tratto da Virgilio. La vetta della sacra montagna è occupata dal Paradiso Terrestre; e l'Alighieri stesso ci fa sapere che questo figura la massima felicità conseguibile a questo mondo [2]. La meta a cui egli giunge nel suo

---

nel dovuto conto piú cose: 1º che nel suddetto esempio ricavato da Ovidio la verità dottrinale non è altro che una conseguenza della storica adombrata dalla favola (cioè del fatto che Orfeo mitigava " i crudeli cuori " e " coloro che non hanno vita ragionevole "); 2º. che in codesto caso non si tratta d'un racconto vero e proprio, com'è la finzione della *Commedia*, bensí soltanto dell'enunciazione d'una favolosa virtú d'Orfeo allusiva ad una sua virtú reale comune ai " savi uomini "; 3º. che, invece, nelle canzoni del *Convivio* abbiamo un racconto autobiografico fittizio, com'è quello del poema, e Dante stesso ci fa sapere dovervisi scorgere significate cose a lui accadute realmente.

(1) Giova ricordare, che *valle* significa ' miseria ed avvilimento ' anche nel verso della profezia di Cacciaguida (*Parad.*, XVII, 63) " con la qual tu cadrai in questa valle " [*dell'esilio*].

(2) " Beatitudinem huius vitae, quae in operatione propriae virtutis consistit, et per Terrestrem Paradisum figuratur " (*De Mon.*, III, cap. XVI).

viaggio è il Paradiso Celeste, cioè l'Empireo, e questo figura la beatitudine dell'altra vita [1]. Pertanto, il viaggio che costituisce la favola del poema, intorno alla quale i varî episodî s'aggruppano, sarà, secondo l' " ascosa verità o allegoria ", un trapasso realmente avvenuto dall'infelicità della vita viziosa prima alla felicità dell'operazione della propria virtú, in cui la massima felicità terrena consiste, e poi alla beatitudine della " fruizione del divino aspetto ", in cui consiste la beatitudine eterna [2]. Ma il fantastico viaggio s'immagina compiuto sino all'ultimo da persona vivente; onde, affinché la rispondenza del *velo* al *vero* sia perfetta, dovrà anche quel trapasso immaginarsi avvenuto tutto *in via*, cioè durante la " prima vita " di chi lo ottiene per grazia. Sarà dunque un trapasso puramente spirituale: poiché la " fruizione del divino aspetto " può nella vita terrena conseguirsi solo per visione estatica, ch'è visione degli occhi dello spirito, ed anche l' " operazione della

---

(1) " Beatitudinem vitae eternae, quae consistit in fruitione divini aspectus... et per Paradisum Coelestem intelligi datur " (*ivi*). Dante in questo passo e nel precedente si riferiva senza dubbio al senso mistico dato ai due Paradisi secondo la Sacra Scrittura.

(2) Un dotto vescovo, ANT. MINTURNO, a mezzo il secolo XVI s'accostò notevolmente a questo concetto, distinguendo la favola della *Commedia* dagli episodi " dei quali l'opera piú d'ogni altra abbonda " e la favola stessa esponendo cosí: " Un prode uomo e valoroso, avvedendosi della passata vita ai vizi soggetta, ed in quanto pericolo ed in che tenebre si trovava, quasi nel mezzo degli anni suoi di uscirne si dispose. Laonde col chiarissimo lume dell'umano intelletto si pone in via, e vestito dell'arme della ragione con i vizi combatté, ed al fine abbattendoli se ne libera, e con la divina luce mirando là ove dirizzava il cammino, vittorioso e puro e netto con le ale della contemplazione al Paradiso ed al Regno dei Beati vola " (*L'arte poetica*, Napoli, 1725, p. 38).

propria virtú „ è atto dell'anima solamente. Giungiamo cosí alla conclusione, che il viaggio di Dante adombra allegoricamente il trapasso che un'anima ha fatto dalla profonda miseria alla felicità piú piena.

Ma quale anima? Non certo quella d'un uomo qualsivoglia, esempio generico di ciò che avviene all'anima umana! Poiché in mezzo al " mondo reo „ *vel nulli vel pauci*, e questi con somma difficoltà, giungono in porto di salute (1). Dunque un'anima virtualmente disposta al bene, munita di buona volontà, illuminata e fortificata dall'abito della scienza, favorita, per giunta, in modo singolarissimo dalla grazia di Dio; un'anima, insomma, come quella di Dante. Perché non sarà essa appunto l'anima del poeta?

Se nell'azione favolosa della *Commedia* l'agente (giova usare il termine scolastico) è l'Alighieri, nella verace o istorica, la quale consiste, come s'è detto, in un transito spirituale, a noi par sommamente verosimile, che sia la parte incorruttibile di lui in quanto, legata alla corruttibile, tende ai due fini che la Provvidenza ha proposti all'uomo, e il primo consegue, del secondo per divina grazia ottiene quel tanto ch'è possibile mentre dura tal legame. Solo nel caso che argomenti ben gravi si potessero addurre in contrario (e nessuno ne vediamo noi), sarebbe lecito non far buon viso ad un'interpretazione cosí piana

(1) Cfr. *De Mon.*, III. cap. XVI (ed. Moore. III. 125).

ed ovvia, la quale ci offre il modo di ridurre senza sforzo l'intiera favola della *Commedia*, in ogni suo particolare, a quella significazione di verità in cui consisteva per Dante il senso allegorico della poesia. Importa osservare, che anche nelle suddette canzoni del *Convivio*, secondo la *lettera* abbiamo Dante che, " appresso lo trapassamento della *sua* Beatrice beata „ s'innamora d'altra donna, trema e sospira per la sua bellezza, s'allieta nella vista degli occhi e del " dolce riso „ di lei: secondo l'*allegoria* abbiamo Dante stesso *prout incorruptibilis*, cioè l'anima di Dante, la quale, perduto il suo " primo diletto „ ([1]), si volge *intellectu utroque similiter et affectu* ([2]) alla Filosofia, e per essa si affatica, e gode " quel piacere altissimo di beatitudine „ che dànno le sue " dimostrazioni „ e le sue " persuasioni „ ([3]). Non è da tacere, inoltre, che commentatori antichissimi riferiscono al par di noi a Dante l'azione del poema anche nel suo significato allegorico. Secondo Graziolo Bambaglioli, che scriveva nel 1324, la visita dell'autore all'inferno con la guida di Virgilio significa " che Dante, per virtú della ragione che lui traeva, primeramente si mosse a cognizione e purgazione e pentimento

---

(1) *Conv.*, II, cap. XIII (ed. Moore, II, 190).

(2) Togliamo questa frase specificante le parti dell'anima umana dal *De Monarchia*, I, cap. XVI (ed. Moore, III, 39).

(3) *Conv.*, III, cap. XV (ed. cit., II, 284). Appena occorre soggiungere, che l'esempio d'Orfeo recato da Dante nel passo surriferito, dove spiega che cosa è il senso allegorico, nulla prova in contrario, come potrebbe forse sembrare a prima giunta. Già abbiamo detto, che cosa se ne deve pensare.

de' vizî et a cognioscere il fine e le materie dei vizî, a ciò che poi.... pervenisse alle virtudi, siccome potrebbe fare ciascuno fedele e vero cristiano „ [1]. Pietro di Dante, nella redazione a stampa del suo commento, composta fra il 1340 e il '41, dice che la discesa del poeta all'inferno significa l'intellettuale discesa di lui stesso “ ad cognitionem terrenorum, ut, cognita natura temporalium et terrenorum, spernat ea.... „ [2].

D'altra parte, solo accogliendo la nostra opinione, che il *vero* nascosto sotto il *velo* della favola, cioè adombrato dal viaggio immaginario di Dante, sia il transito spirituale di lui dalla miseria della vita viziosa alle due felicità dell'operazione secondo virtú e della visione beatifica, si può trovare quel collegamento tra la parte del poema su accennata (ove esso vero ci è dato dalla *lettera*) e il rimanente (ove risiede nell'*allegoria*), che deve esistere, e di cui andiamo in traccia. Poiché in codesta parte della *Commedia* si racconta con talune espressioni figurate, ma senza il manto della finzione poetica, come Dante dal salutifero gaudio del contemplar la bellezza di Beatrice cadesse nella miseria dello stato vizioso; cioè si raccontano appunto gli antefatti dell'azione “ allegorica e vera „ [3] significata dalla letterale e favolosa: onde l'intero poema, sotto il *figurato*

(1) Cfr. Rocca. *Op. cit.*, p. 55.
(2) Petri Allegherii. *Commentarium* ecc.. ed. cit.. pp. 14 e 16.
(3) Cfr. *Conv.*, II. cap. XIII (ed. Moore, II. 190).

prima, sotto il *fittizio* poi, contiene la storia verace dell'anima di Dante, la storia della sua vita interiore narrata per altrui esempio ed ammonimento.

E agli antefatti l'azione si collega nel modo piú naturale: dacché sul principio di essa Dante ci appare nella " selva fonda „, nella " valle „, nel " basso loco „, ciò che pienamente corrisponde al " tanto giú cadde „, vale a dire all'espressione del linguaggio figurato messa in bocca a Beatrice per significare la ' vita viziosa ' dell' " amico suo „, vita che l'autore, quasi per metterci sull'avvisato, già prima ci ha fatto capire esser tutt'uno con quel " loco selvaggio „ [1]. Aggiungi, che — come piú avanti dimostreremo — questo luogo e la contigua piaggia e il monte la cui erta Dante vorrebbe salire non sono ancora finzioni poetiche al modo delle rimanenti, cioè tali che possano esser intese, valutate ed ammirate anche senza badare alla verità che nascondono; bensí pura concretazione d'idee astratte, pura espressione sensibile di concetti filosofici. Il *figurato* nel primo canto, ch'è la protasi del poema, si va trasmutando in *fittizio* proprio

> come procede innanzi dall'ardore
> per lo papiro suso un color bruno,
> che non è nero ancora e il bianco more.

---

(1) Chi non ricorda le parole di Dante a Forese? " Di quella vita — ei gli dice — mi volse costui Che mi va innanzi, l'altrier, quando tonda Vi si mostrò la suora di colui (E il sol mostrai) „ (*Purg.*, XXIII. 118-21). Ora Virgilio volse Dante dal " loco selvaggio „, e la vita di cui qui si parla è senza dubbio la viziosa.

Il senso letterale vi è dapprima prevalentemente " parabolico ,: vale a dire in esso " per voces significatur aliquid proprie et aliquid figurative, nec est literalis sensus ipsa figura, sed id quod est figuratum „ (1), come nel racconto di Beatrice (2). Diventa piú propriamente fittivo allorquando, finito di raccontare il suo smarrimento e il suo ritorno sulla buona strada, cioè cose veramente accadute, il poeta s'accinge alla narrazione del viaggio immaginario, ed entrano in iscena gl'impedimenti che ne sono causa e gli aiuti soprannaturali.

§ 13. In questo modo, ricongiungendo l'" ascosa verità „, ammantata dalla " bella menzogna „ del viaggio, alla verità fatta enunciare *apertis verbis* da Beatrice, ricaviamo dal poema una compiuta storia di quello che a Dante piace di far credere avvenuto in lui fino al compimento della sua rigenerazione morale ed intellettuale (3). Insieme con la *Vita nova*

---

(1) S. Tommaso. *Summa theol.*, P. I. Q. I. art. 10. L'esempio che l'Aquinate adduce di questo significato *letterale parabolico* (la virtú operativa di Dio chiamata " braccio „ di Lui) ci richiama al noto passo del *Paradiso* (IV, 40 sgg.):

> Cosí parlar conviensi al vostro ingegno,
> perocché solo da sensato apprende
> ciò che fa poscia d'intelletto degno:
> per questo la Scrittura condiscende
> a vostra facultate, e piedi e mano
> attribuisce a Dio, ed altro intende ecc.

(2) L'andare per " diritta via „ (*Inf.*, I, 3 e 12), il ruinare in basso (ivi, 61) sono espressioni figurate che anche in questo racconto incontriamo. E si riferiscono agli stessi fatti (rispetto alla favola del poema, antefatti).

(3) Nell'ultimo fascicolo del *Bull. d. Società Dant. Ital.* (IX, 238) si af-

e col *Convivio,* la *Commedia* viene cosí a formare una trilogia autobiografica: autobiografica, s'intende, solo nel senso che vi si narrano le intime vicende, cosí dell'intelletto come dell'affetto, di chi l'ha composta.

Quanto ai limiti dell'*allegoria* del poema ed alle sue relazioni con la *lettera,* avendo trovato in che cosa ragionevolmente essa consista, noi ora abbiamo criteri sicuri per determinare gli uni e le altre; ciò che invero non è piccolo vantaggio. L'allegoria sarà da cercare solamente e sempre dov'è finzione poetica: escluderemo le digressioni dottrinali, le invettive politiche, gli episodi storici e tutto ciò che si riferisce alle pene dei dannati e degli spiriti purganti, ai premi dei beati. Sarà allegorico il " fatale andare „ di Dante dal " loco selvaggio „ fino al " deiforme regno „; allegoriche, di conseguenza, le due guide; allegorici quanti impedimenti, a cominciar dalle tre fiere, egli incontra sul suo cammino, e gli aiuti necessari al suo " campare „ e il trionfo di Beatrice e le metamorfosi del carro. Infine, avrà il suo significato nell' 'azione verace' del poema — ch'è quanto dire sarà allegorico — anche l'Inferno, la

---

ferma. che " la storia di Dante ci è data dalla lettera del poema. sebbene venga espressa qualche volta con linguaggio figurato „. Non è vero. Soggetto della *Commedia* è, secondo la lettera, la redenzione del poeta mediante un viaggio all'Inferno, al Purgatorio e al Paradiso; e questa è favola, non storia! La lettera ci dà " con linguaggio figurato „ la storia del solo traviamento. In qual modo l'anima di Dante si sia redenta, va dimandato all'allegoria da scoprire sotto la finzione: quel viaggio immaginario simboleggia la " lunga via „ (*Purg.,* V, 131) da essa anima realmente seguita.

cui visione secondo la lettera è l'unico mezzo per la salute del poeta [1]; come tali sono, indubbiamente, i due Paradisi (e quindi il monte su cui sorge il primo), ai quali già la tradizione dava quel valor simbolico che attribuisce loro l'Alighieri.

Ognun vede, che, cosí stando le cose, il senso letterale dovrà esser tenuto studiosamente distinto dall'allegorico: ciascuno di essi ci rappresenta un'azione per sé stante, che s'inizia, si svolge e termina senza frammettersi all'altra. Peraltro, sempre dal primo converrà muovere alla ricerca del secondo, il quale lo presuppone e ne deriva: non può essere altrimenti, e sappiamo quanto Dante insista su questo nel *Convivio*. Né, d'altra parte, vorremo supporre, che il poeta, conscio com'era del pregio artistico grandissimo dell'opera sua, volesse legarsi le mani a tal segno, da non introdurre nella finzione particolari che valessero a darle luce e vita, solo perché inutili, o non adattabili, all'allegoria. Anche nella Sacra Scrittura — egli dice nel *De Monarchia* — non c'è sempre un senso mistico; S. Agostino scrive: " Non omnia quae gesta narrantur etiam significare aliquid putanda sunt; sed propter illa quae aliquid

---

(1) Tanto giú cadde, che tutti argomenti
alla salute sua eran già corti,
fuor che mostrargli le perdute genti
(*Inf.*, XXX, 136-38).

Sí com'io [*Virgilio*] dissi, fui mandato ad esso
per lui campare, e non c'era altra via
che questa [*dell'Inferno*] per la quale io mi son messo
(*Purg.*, I, 61-3).

significant etiam ea quae nihil significant attexuntur... „ (1). Di queste cose che “ nihil significant „ (s'intende, quanto al senso allegorico) è naturale ce ne sian molte di piú in un poema!

§ 14. Formataci cosí un'idea di quel che debbono essere nella *Commedia* il senso *letterale* e l'*allegorico,* dovremo arrestarci a questo e rinunziare a cercarvi gli altri due dei quattro sensi secondo i quali, a detta dell'Alighieri stesso, “ si possono intendere e debbonsi sponere massimamente „ le scritture? Perché nel commento alle canzoni del *Convivio* Dante si propone di toccarne “ talvolta incidentemente „, e nel fatto mai non v'indaga l'*anagogico* ed una volta sola il *morale,* dovremo giudicare “ fatica sprecata „ l'attendere a quei sensi nella *Commedia* e riguardarli come “ cosa affatto estrinseca al concepimento del poema e di natura sua troppo vaga? „ (2). Con buona pace anche di dantisti valenti, crediamo che no. Prima di tutto la ricerca, anche se possa prevedersene negativo l'esito, va fatta per isgravio di coscienza. Poi tale previsione può benissimo essere errata: sia perché (come già osservammo) altra cosa son due canzoni di soggetto amoroso, altra cosa un vasto poema intorno ai regni oltramondani; sia perché ad opera dottrinale, che con la Sacra Scrittura ha comuni immagini e frasi,

(1) *De Mon.*, III, cap. IV (ed. Moore, III, 92).

(2) Son frasi del cit. articolo del BARBI, *Aus den Kritischen Jahresberichte* ecc., p. 15.

enigmi e simboli, que' due sensi appaiono in sommo grado convenienti: l'*anagogico* come quello che, tutto spirituale, si riferisce alle cose dell'eterna gloria, il *morale* come quello che impartisce insegnamenti per la pratica della vita.

Questo in massima, qualunque sia il modo come sono stati intesi i due primi sensi. Nel caso nostro, cioè secondo che li abbiamo intesi noi, siffatta ricerca è necessaria addirittura! Poiché, se il viaggio di Dante nell'oltretomba è finzione che adombra il suo transito spirituale dalla vita viziosa alla perfezione della vita attiva e quindi della contemplativa, solo all'individuo può giovare un esempio puramente etico e scaturente da interpretazioni puramente etiche dei simboli del divino poema. Ma Virgilio incarnerà soltanto il concetto dell'umana ragione o scienza, e Beatrice sol quello della teologia o della sapienza divina? Dovremo senz'altro scartare l'ipotesi, che le due guide possano anche rappresentare (come par sí ragionevole!) l'autorità imperiale e l'autorità ecclesiastica, o qualche cosa di simile? (1) Che nella *Commedia* si nasconda anche un significato politico, che anzi " ammaestrare il secolo a togliersi

(1) Primo a metter fuori quest' interpretazione sembra essere stato il Barelli. *L'allegoria della D. C.*, Firenze, Cellini, 1864, p. 234, seguito poi dallo Scartazzini nel Commento lipsiense, dal Barbi, *Della pretesa incredulità di Dante*, in *Giorn. stor. d. lett. italiana*, XIII [1889], 58-9, e da altri. V. anche E. Ruth, *Ueber die Bedeutung des Virgil in D. C.*, in *Heidelberger Jahrbücher* del 1830, e *Studi sopra Dante Alighieri* ecc., Ven. e Torino, Antonelli e Basadonna, 1865, II, 52 sgg.

dal disordine in cui si trovava per conseguire, sotto la guida provvidenziale del Pontefice e dell'Imperatore, la pace e la felicità terrena e celeste „ sia stato uno dei principali intenti di quel poema, è cosa che par difficile si possa mettere in dubbio. Osserva giustamente Michele Barbi, del quale sono le parole ora riportate, che, se non si tien conto di ciò, " oscure nelle loro ragioni estetiche e fredde riescono molte figurazioni ed allegorie parziali „ del capolavoro dantesco (1).

Ora, se questo significato, che noi moderni chiamiamo politico, esiste nella *Commedia*, dappoi che i sensi nelle scritture eran per Dante " massimamente „ quei quattro, e si tratta d'un senso non già secondario, bensí importantissimo, bisognerà conchiudere, ch'esso sia o l'*allegorico* o l'*anagogico* o il *morale* (2). Ma quest'ultimo consiste in ciò che il lettore dee ricavare dai libri per sua utilità; e dall'*allegoria* del poema, intesa come noi l'intendiamo, non può scaturire un insegnamento politico. Resta, adunque,

---

(1) *Bull. d. Società Dant. Ital.*, N. S., I. 164. V. anche A. Buscaino Campo. *Il concetto fondamentale della D. C.*, nel periodico *Il Lambruschini* di Trapani. III [1893]. n.° 9, e Comparetti. *Op. cit.*, I. 305.

(2) Altri recentemente ha pensato ad un'allegoria unica a mo' di " un panno cangiante, nel quale appariscano riflessi ora piú propriamente politici, ora piú precisamente morali o religiosi „ (*Bull. d. Soc. Dant. Ital.*, IX. 238). Occorre appena soggiungere, ch'essa sarebbe un fatto insolito, contrario alle tendenze e agli abiti delle menti medievali. Immaginando codesto, non solo si rimpicciolisce e svigorisce la concezione filosofica di Dante, ma si dimentica quanto netto, determinato, matematicamente preciso sia sempre il pensiero del grande poeta! Del resto, tale ipotesi dipende dall'affermazione, erronea, del medesimo studioso (v. sopra a p. 59, n. 3), che la lettera ci dia la storia vera di Dante.

che tale insegnamento rampolli dal *senso anagogico*. E così dev'essere, di fatto. L'anagoge s'applicava nell'età media financo alla grammatica (1): nulla di strano ch'essa compaia in un poema come la *Commedia*. Vediamo quale può essere.

§ 15. Già sappiamo, che il senso anagogico per Dante, come per San Tommaso, è uno dei tre sensi spirituali fondati sullo *storico* o *letterale*; che per intenderlo convien prima trapassare dalla lettera alla *allegoria*, da cui dipende e deriva; che è un 'sovrasenso', consistente in un vero il quale si sovrappone, combaciando, ad altro vero, " figura „ di esso; che, infine, si riferisce sempre a cose dell'eterna gloria (2). Ora, se il viaggio immaginario di Dante nell'oltretomba (senso storico o letterale) simboleggia spiritualmente il trapasso della sua anima dalla infelicità della vita viziosa alla felicità dell'operare secondo virtú ed alla beatitudine celeste pregustata per contemplazione, trapasso ch'ei vuole far credere avvenuto realmente, nel " colmo della vita „ e nell'anno di grazia (*allegoria* o 'ascosa verità'), l'altro senso spirituale che ad esso — come dicevamo — si sovrappone combaciando, e da esso è figurato, sarà il trapasso dell'anima umana da quell'istessa infelicità alle due felicità ora accennate, realmente avvenuto

(1) Cfr. COMPARETTI, *Op. cit.*, I, 169.
(2) V. sopra a pp. 34-5, 41-2, 45.

nella pienezza dei tempi, quando l'" umana creatura „ fu meglio disposta, quando

> tutto il ciel volle
> ridur lo mondo a suo modo sereno,

ed " al Verbo di Dio di scender piacque „ per redimere essa creatura, da " secoli molti „ inferma, in grande errore [1]. In altri termini, la storia verace della salvazione di Dante, " di servo, tratto a libertate „ [2], anagogicamente sarà la storia della Redenzione dell'uman genere, cioè della introduzione dell'anima nostra al godimento dell'eterna gloria, negatale per l'addietro, quando " spiriti umani non eran salvati „ [3].

E questa è anagoge per eccellenza; ché nessun altro fatto riferentesi alle " superne cose „ di tal gloria poteva l'Alighieri significare con la sua poetica finzione, piú sublime della uscita dell'anima dal peccato e della sua santificazione per opera di Gesú Cristo. Inoltre, corrisponde nel modo piú perfetto tanto alla definizione quanto all'esempio che del *senso anagogico* reca in mezzo Dante stesso nel luogo surriferito del *Convivio*, e trova piena conferma in quel che S. Tommaso dice dei precetti cerimoniali dell'antico Testamento; i quali " habent rationes fi-

---

(1) Cfr. *Parad.*, VII. 28-30.
(2) *Parad.*, XXXI. 85.
(3) *Inf.*, IV. 63.

gurales et mysticas „, e possono riferirsi “ ad statum futurae gloriae prout in eam introducimur per Christum, quod pertinet ad anagogiam „ (1).

Ecco adunque due *veri*, l'allegorico e l'anagogico, ch'è d'uopo scoprire sotto il *velo* della favola (2); ecco l'azione *letterale*, *allegorica* ed *anagogica* del poema: azione triplice, com'è triplice ogni cosa nella grande opera d'arte intesa a descrivere la grande opera della Trinità. Ma la *lettera*, l'*allegoria* e l'*anagogia*, che il poeta-teologo ebbe in mente tutte e tre insieme nel comporre la *Commedia*, e che di questa formano l'intiera contenenza, palese e recondita, hanno un fine comune: quello stesso a cui dicemmo dover mirare, secondo il concetto medievale, la poesia vera ed alta. Esse *sunt signa eorum quae nos agere debemus* (3), vale a dire impartiscono all'individuo o alla umana società quegli insegnamenti, in cui sta la “ dottrina „ da ricavare dal poema. Ed ecco per tal modo anche l'ultimo de' quattro sensi, il *morale*, che ogni lettore deve intentamente andare appostando, per “ prender frutto di sua lezione „. Cosí tutti e quattro appaiono collegati in un complesso organico; nel quale

---

(1) *Summa theol.*, 1ª, Q. CII, art. 2°.

(2) Naturalmente, anche dove questo velo non esiste, cioè nel racconto degli antefatti dell'azione, quel che si narra dell'anima di Dante va riferito anagogicamente all'anima umana, guidata anch'essa “ in dritta parte „ prima del fallo di colui “ che non nacque „.

(3) Vedi più sopra (a pag. 34) la definizione che S. Tommaso dà del *senso morale*.

ciascuno, mentre compie il suo particolare ufficio [1], coopera cogli altri al conseguimento del fine supremo che l'autore poetando s'è proposto.

A dichiarare questi sensi a parte a parte ed a metter bene in luce questo fine intenderemo nel nostro lavoro: premettendo uno studio accurato di quello che può chiamarsi il teatro dell'azione fittizia e, di conseguenza, anche una serie d'osservazioni, che speriamo non inutili, intorno alla topografia morale, intimamente connessa alla materiale, de' tre regni danteschi.

---

[1] *Litera* gesta docet, quid credas *allegoria*,
moralis quid agas, quid speres *anagogia*.

Così si soleva dire: e riporta questi versi anche Pietro di Dante nella seconda redazione del suo commento (cfr. ROCCA, *Op. cit.*, p. 360, n. 3). *Quid speres*, cioè che cosa debba sperare l'uomo riguardo alla " futura gloria ", la *Commedia* insegna mediante l'anagogia integrata, come vedremo, dalle trasformazioni simboliche del *trionfal veicolo* e dalle profezie del Veltro e del Cinquecento dieci e cinque.

PARTE PRIMA

IL *VELO:* LA FINZIONE

CAPITOLO I

LA SCENA DELL'AZIONE FITTIZIA.

α) **Nel " gran deserto „**: § 1. La valle. — § 2. La piaggia e il monte. — § 3. La fiumana, il " cammino alto e silvestro „ e la via " diritta „ e " verace „. — β) **" Dentro a le segrete cose „**: § 4. La creazione dell'Inferno e la caduta di Lucifero. — § 5. L'Inferno prima e dopo il fallo dell'uomo. — § 6. L'*Imperador che lassù regna* e l'*Imperador del doloroso regno*. — § 7. Le tre facce di Lucifero. — § 8. Le tre spirazioni di Lucifero e la triplice infermità morale *(mala dispositio)* dell'uomo. — § 9. La tripartizione dei dannati: come si concilia colla distinzione in sette ordini degli espianti. — § 10. Le passioni generatrici della malizia: *superbia, invidia* ed *ira*. — § 11. 'Bestialità' e 'malizia' secondo Aristotele e S. Tommaso. — § 12. Divisioni e suddivisioni aristoteliche degli 'incontinenti' seguite da Dante. — § 13. Gl'iracondi " furiosi „ *(acuti)* e gl'iracondi " accidiosi „ *(amari)* della palude Stige; i rei di viltà „ *(pusillanimes)* della " buia campagna „. — § 14. I furiosi per " orgoglio „ *(chaymi)*: Filippo Argenti: dove sono gl'iracondi *difficiles*. — § 15. Il I e il V cerchio: *infidelitas* ed *haeresis*: prospetto sinottico dell'ordinamento morale dell'Inferno. — § 16. Struttura materiale di questo e del " santo monte „ fino al Purgatorio. — § 17. La porta di S. Pietro „ *(janua coeli)* e la " scala „ al Paradiso Terrestre. — § 18. Il Paradiso Terrestre, i cieli e l'Empireo.

L'azione fittizia della *Commedia*, cioè il fantastico viaggio di Dante, si svolge prima sulla terra abitata, poi, dal principio del canto III, nelle viscere della terra, nel " mondo senza gente „ e nelle sfere celesti. Vediamo come i luoghi ch'egli immagina di attraversare ci sono rappresentati dal poeta; esami-

niamo la scena della finzione, per poter meglio intender questa e l'allegoria che vi si cela.

Nel mondo dei viventi, tre luoghi contigui, una *valle*, una *piaggia* ed un *monte*, formano quell'unica scena che Dante ci mette dinanzi.

§ 1. Della *valle*, benché nessun epiteto accompagni questo nome, possiamo formarci un'idea abbastanza chiara. Il poeta s'è smarrito in essa (1); d'altra parte, sappiamo che il suo smarrimento è avvenuto in una selva oscura: la valle, adunque, deve contenere la selva. Inoltre, probabilmente dev'esserne rivestita tutta quanta: dacché il poeta, giunto al termine della valle medesima, allude alla paura che ne ha avuto (2) come a cosa che si capisce esser tutt'uno con quella arrecatagli dall'orrore della selva ch'egli ha ricordata avanti (3), e soltanto allora la sente un poco acquetarsi (4).

Ma questa valle selvosa dove si trova? — Non lo sappiamo, e son congetture senz'ombra di fonda-

---

(1) Lassú di sopra in la vita serena,
rispos'io lui, mi smarrii 'n u n a v a l l e
avanti che l'età mia fosse piena
(*Inf.*, XV, 49-51).

(2) Ma poi ch'io fui al pié d'un colle giunto
là dove terminava q u e l l a v a l l e
c h e m' a v e a d i p a u r a il c o r c o m p u n t o
(*Inf.*, I. 13-15).

(3) Questa selva selvaggia ed aspra e forte
che nel pensier rinnova l a p a u r a
(ivi, 5-6).

(4) Allor fu la paura un poco queta ecc.
(ivi, 19).

mento quelle di coloro che, pensando all'antro della Sibilla Cumana o ad altro, tentarono cervelloticamente di determinare ciò che il poeta ha voluto rimanesse indeterminato. Noi già abbiamo detto nei preliminari di questo libro[1], che Dante, finché narra gli antefatti *veraci* dell'azione *fittizia*, ci mette dinanzi poetiche figurazioni di concetti astratti, le quali han forma sensibile, ma non rispondono a nessuna obiettiva realtà. Nel caso presente, non si può nemmeno pensare ad un'espressione geografica vera e propria, poiché un piano che termini a' piedi d'una montagna potrà chiamarsi 'valle' solo nel caso che altri rilievi di terreno lo circondino o almeno lo limitino dalla parte opposta[2]: e ciò non è; ché troppo bene s'intende aver Dante immaginato il " dilettoso monte ", di cui fra poco parleremo, come un'altura isolata.

La parola 'valle', pertanto, qui sarà da prendere nel senso che il divino poeta suol darle ogni volta che se ne valga solo come d'un mezzo di poetica figurazione. Valle è per Dante, in tal caso, non già uno spazio pianeggiante fra monti, bensí una " fossa ", un profondo incavamento del suolo, simile a quello che, sotto il livello delle terre emerse, riempiono le acque del mare. Nel fatto, " la maggior

(1) A pagg. 58-59.

(2) È il senso che alla parola 'valle' dànno i lessici: *planities a duobus lateribus inclusa* (FORCELLINI); " spazio di terreno racchiuso tra monti " (TOMMASEO e BELLINI).

valle in che l'acqua si spanda.... Fuor di quel mar che la terra inghirlanda „ (1) è il Mediterraneo, a detta del poeta (2). L'elemento *terra* è per 90 gradi solcato da una gran conca, nella quale l'elemento *acqua*, che lo circonda, si spande. Questa conca o fossa l'Alighieri ne' versi ora citati chiama valle; come valle chiama piú e piú volte la " trista conca „ o " fossa „ che forma l'Inferno e il cui fondo è Dite(3), cioè il gigantesco anfiteatro sotterraneo dove gli son mostrati i " veri morti „. Esso è " l'alta valle feda „ (4), la " valle inferna „ (5), la " valle d'abisso „ (6), la " valle buia „ (7): e valle è chiamato anche senza determinazione alcuna fatta per mezzo d'epiteti o di genitivi(8); valle è detto non solo indipendentemente dal concetto di monte, ma in quanto gli si contrappone:

> Però ti son mostrate in queste rote,
> nel monte e nella valle dolorosa
> pur l'anime che son di fama note (9).

---

(1) *Parad.*, IX. 82-4.

(2) Noi intendiamo " si spanda fuor di quel mare ecc. „, ed escludiamo l'interpretazione " eccetto quel mare ecc. „, sia per la ragione grammaticale, sia perché il " mar che la terra inghirlanda „ occupa tutto quanto un emisfero, e però mal risponde al concetto di valle.

(3)
> In questo fondo della trista conca
> discende mai alcun del primo grado? ecc.
> (*Inf.*, IX, 16-17).
>
> Lete vedrai, ma fuor di questa fossa
> (*Inf.*, XIV, 136).

(4) *Inf.*, XII, 40.

(5) *Purg.*, I, 45.

(6) *Inf.*, IV. 8.

(7) *Inf.*, XII. 86.

(8) " Lor corso in questa valle si diroccia „ (*Inf.*, XIV, 115); " verso la valle ove mai non si scolpa „ (*Purg.*, XXIV, 84).

(9) *Parad.*, XVII. 138.

S'aggiunga, che son valli per Dante le dieci larghe fosse ond'è scavato il " campo maligno „ di Malebolge, ed è valle tutto il " profondo abisso „ chiuso entro le mura di Dite [1], valle l'insenatura dell'erta del Purgatorio (" dove la costa face di sé grembo „) accogliente anime di principi. Tutto, pertanto, induce a credere, che il primo di quei tre fantastici luoghi contigui nel mondo dei viventi debba essere un'oscura e selvosa conca, una cavità del suolo sul genere di quella che il poeta visiterà poi nel regno dei morti.

Piú cose questo nuovo modo di figurarsi la valle paurosa, ov'ha principio l'azione del poema, chiarisce appieno, che prima non si arrivavano a intendere: 1° " Selva fonda „ [2] non è selva 'fitta', 'densa', come spiegava buona parte dei commentatori stiracchiando il significato dell'epiteto; bensí selva 'profonda'. E sta bene, dappoi ch'essa giace in una valle cosí fatta. 2° " Oscura costa „ [3] non è né la piaggia, né il declivio del monte a' cui piedi il poeta perviene. come intendono pure i commentatori; bensí l'erta che anche nella valle selvosa, come nella " valle d'abisso „ [4], dobbiamo di necessità figurarci. E cosí tutto è ovvio; laddove prima non si capiva come

---

(1) ... E gimmo in ver lo mezzo
per un sentier che ad una valle fiede
che infin lassú facea spiacer suo lezzo.
(*Inf.*, X, 134-36, e cfr. XI, 4-5).

(2) *Inf.*, XX, 129.

(3) Tal mi feci io in quell'oscura costa.
(*Inf.*, II, 40).

(4) Di quella dell'Inferno parla Dante medesimo:

Dante potesse chiamar costa una piaggia, per quanto inclinata (¹), o, tanto meno, come potesse dire di essere sulla costa del " colle " dopo l'incontro delle fiere, che gliene avean conteso l'accesso, e di Virgilio, apparsogli non sul declivio, bensí ai piedi, di essa montagna (²), il quale per giunta già s'era mosso, guidandolo, verso l'inferno (³). 3° Il verso " mentre ch'io ruinavo in basso loco " (⁴) significa: nell'atto ch'io precipitavo dall'orlo della ripa (o costa o erta) giù per la ripa stessa, cioè nella valle, nella selva fonda. Ecco rimossa, coll'immaginare in foggia di baratro la valle in cui Dante finge di smarrirsi, una difficoltà grave. Poiché, immaginandola piana o pianeggiante o anche lievemente concava (non tale, insomma, da contenere un ripido pendio), il " ruinare " del poeta si era costretti a supporlo avve-

---

Sovr'essa *[la porta infernale]* vedestú la scritta morta,
e già di qua da lei discende l'erta,
passando per li cerchi senza scorta,
tal che per lui ne fia la terra aperta
(*Inf.*, VIII. 127-30).

Importa osservare. che 'coste' son chiamati da Dante anche i pendii delle " valli " di Malebolge (*Inf.*, XXII. 119. XXIII. 31. XXIV. 35 e 40).

(1) 'Costa', come appare dai molti passi della *Commedia* ove questo vocabolo ricorre. è per Dante un vero e proprio declivio. e per lo piú ripido. spesso ripidissimo. Cosí nel canto III del *Purgatorio*, dopo aver osservato essere la roccia del monte " sí erta Che indarno vi sarien le gambe pronte ", fa domandare da Virgilio: " Or chi sa da qual man la costa cala...? ". E nel successivo canto dice che a un certo punto essa costa era " superba piú assai Che da mezzo quadrante a centro lista ".

(2) Lo duca a me si volse con quel piglio
dolce ch'io vidi in prima appié del monte
(*Inf.*, XXIV. 20-1).

(3) Cfr. *Inf.*, I. 136 (" allor si mosse. ed io li tenni retro ").

(4) *Inf.*, I. 71.

nuto sulla piaggia. Ma la piaggia non è ancora l'erta del monte: a questa Dante si era soltanto accostato [1]. Quel verbo, adunque, sarebbe stato usato fuor di proposito. Poiché, anche ammettendo nella piaggia stessa una notevole inclinazione, Dante avrebbe potuto dire di *ruinare* per essa solo nel caso che fosse sceso a precipizio. E invece retrocedeva " a poco a poco ", contro voglia, anzi tutto afflitto, quale è colui " che volentieri acquista E giugne 'l tempo che perder lo face ". Manifestamente, l'atto del precipitare è successivo a quello del tornare addietro.

§ 2. La valle oscura e selvosa termina appié d'un monte. A un certo punto, dunque, la costa di essa ha fine, e siamo sulla sua " proda ". Dobbiamo immaginare che quivi subito cominci un nuovo pendio: quello della montagna? No: dacché il poeta ci fa sapere che v'è di mezzo una " piaggia ", posta fra il termine della valle e il " cominciar dell'erta ". E non basta. Egli dice altresí, che in questa piaggia, camminando, il piede fermo " sempre era il piú basso ", cioè che non vi si saliva piú, come nella " costa " della valle, e non vi si tornava a salir daccapo, come sull'" erta " del colle, sibbene che il pendio di essa era cosí lieve, che nel camminare non s'avvertiva punto.

Noi non possiamo qui confutare le tante interpretazioni del famigerato *pié fermo* diverse da questa

---

[1] *Inf.*, I. 31.

che ci sembra l'unica vera e cosí ovvia, che dovrebbe subito presentarsi alla mente di chiunque in proposito non abbia già un partito preso. Vedremo piú innanzi, quanto al poeta premesse per la sua allegoria additar l'esistenza d'un tratto intermedio fra le due erte (quella della valle paurosa e l'altra del dilettoso monte), nel quale s'incedesse o dovesse parere d'incedere in piano. Vogliamo ora osservare, come anche per la finzione ciò non potesse non istargli a cuore. Senza quel tratto pianeggiante, le due erte si sarebber fatte séguito in modo da costituirne una sola, tutta sempre nell'ombra; dacché la valle, per essere il luogo " ove il sol tace " deve sottostare al declivio settentrionale della montagna. Immaginando, invece, fra esse uno spazio in piano, Dante otteneva il voluto e necessario contrasto di luce e tenebre; dacché quivi al " principio del mattino " (come anche al tramonto) nulla impediva il diffondersi de' raggi solari. D'altra parte, designando codesto spazio posto fra una cavità ed un declivio (ch'è quanto dire fra due declivi) col vocabolo " piaggia ", ch'era il veramente appropriato [1], Dante non ci

---

[1] Questo significato di " piaggia " ben risponde a quello del latino medievale *plagia* o *plagea* (che il DUCANGE definisce " ora, aestuarium, vel etiam campus planus. Italis *piaggia* vel *spiaggia* "), nonché de' suoi derivati negl'idiomi romanzi. È, inoltre, il medesimo che vediamo dato a tal vocabolo dal Petrarca, il quale ne fa nel *Canzoniere* quel largo uso che tutti sanno. Come altrove mostrammo (*Il luogo di nascita di M. Laura e la topografia del Canzoniere petrarchesco*, in *Studî di storia letter. ital. e straniera*, Livorno, Giusti, 1895, pp. 73-105), il teatro degli amori di M. Francesco fu lo spazio situato fra il declivio dei colli, ove Laura era nata e villeggiava, e

faceva sapere quel che piú gl'importava si sapesse, cioè che in quel tratto non si saliva né si scendeva sensibilmente, e che quindi, giunto in esso dalla valle e per esso avviatosi, egli avea cessato di salire. Poiché le piagge sono anche per lui null'altro se non pianure che dichinano ai lor " termini bassi ", proprio come il " solingo piano " ond'è circondata la

---

le acque della Sorga. Ecco la *piaggia* (cfr. son. *Lieti fiori* ecc.) o le *piagge* che stavan tanto a cuore al poeta! La bella Avignonese

> ebbe in costume
> gir fra le piagge e 'l fiume
> (Canz. *Se 'l pensier* ecc.).

Erano invidiato soggiorno di lei

> verdi rive, fiorite ombrose piagge
> (Son. *Passer mai* ecc.).

Che queste non fossero il declivio stesso de' " bei colli ", bensí lo spazio da essi dichinante verso il fiume (ch'è quanto dire verso una cavità scavata nel suolo, colma d'acqua), si rileva da due luoghi, importanti per l'assunto nostro, ne' quali — proprio come nel proemio della *Commedia!* — monti, piagge e valli appaiono cose distinte fra loro. In un son. in morte di Laura (*Amor che meco* ecc.), dopo aver ricordato, al solito, le rive e il fiume, *dolci ne la memoria*, il Petrarca invoca, insieme con fiori, frondi, erbe ecc.,

> valli chiuse, alti colli e piagge apriche.

In un altro pure in morte (*I' ho pien* ecc.), leggiamo:

> Non è sterpo né sasso in questi monti,
> non ramo e fronda verde in queste piagge,
> non fior in queste valli o foglia d'erba.

E che monti e piagge in qualche modo si contrappongano, sí che queste non possano esser parti di quelli, il Petrarca afferma implicitamente in altri due passi:

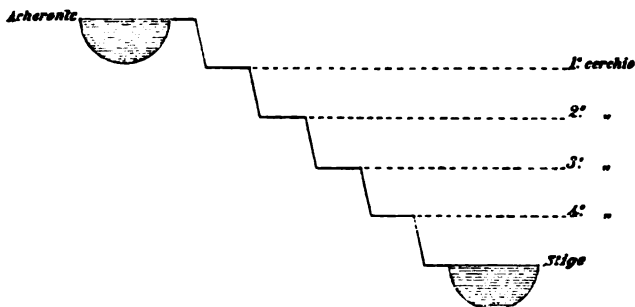
> O faticosa vita, o dolce errore,
> che mi fate ir cercando piagge e monti
> (Son. *O passi sparsi* ecc.);

> Sí ch'io mi credo omai, che monti e piagge
> o fiumi e selve sappian di che tempre
> sia la mia vita ch'è celata altrui
> (Son. *Solo e pensoso* ecc.).

montagna del Purgatorio (1). Di qui la necessità di soggiungere una designazione matematicamente esatta del modo com'egli incedeva per effetto del suo trovarsi in piano, dalla quale apparisse che l'indeterminata inclinazione implicita nel con-

(1) Oltre ai luoghi de' primi due canti ove si parla della " piaggia deserta ", cinque volte occorre nella *Commedia* il vocabolo piaggia: e tre volte (*Inf.*, III. 92; *Purg.*, II. 50 e XVII. 79) ha netto ed esplicito il significato di 'spiaggia di mare', ch'è quanto dire appunto di 'pianura che dichina a' suoi termini bassi': le altre due, crediamo denoti parimente 'uno spazio pianeggiante fra declivi'. Giacché ne' versi

> Una palude fa, che ha nome Stige,
> questo tristo ruscel, quando è disceso
> appié delle maligne piagge grige
>
> (*Inf.*, VII. 106-8),

le piagge a cui si allude debbono essere i piani inclinati (pendenti verso il centro del baratro infernale) de' quattro cerchi anteriori, appié dei quali, cioè nel quinto ripiano, le acque provenienti dal Veglio di Creta, che prima han formato Acheronte, dilagano a formare Stige, come nella seguente figura:

Ch'esse siano, invece, i pendii tra cerchio e cerchio (tutti o l'ultimo solo), non pare possibile: poiché questi son verticali o quasi (cfr. M. PORENA, *Commento grafico alla D. C.*, Milano-Palermo-Napoli, R. Sandron, 1902, p. 10; e vedi piú avanti). Dante li avrebbe chiamati *coste*, o *ripe*, o *grotte*, ma non piagge; le quali e l'erta (come si rileva dai vv. 29-31 del Canto I) sono per lui cose diverse. Aggiungi, che l'epiteto di " maligne " (o " malvagie ") s'adatta benissimo ai piani inclinati che accolgono i rei, mentre sarebbe ozioso

cetto di piaggia non era tale nel suo caso, da poter essere da lui avvertita camminando. Ecco l'ufficio del verso " sí che il pié fermo sempre era il piú basso „: non punto ozioso, pertanto, né oscuro, qualora s'interpreti come suggerisce la retta osserva-

---

applicato ai pendii, o al solo pendio dal 4° al 5° cerchio (in quest'ultimo caso, perché *piagge* e non *piaggia*, e soprattutto perché non *ripa*, come piú sotto nel verso " grand'arco fra la ripa secca e 'l mezzo „ ?). Dappoi che le acque che vanno a formare Stige sono discese di balzo in balzo per l'erta infernale, dire " appié delle maligne piagge „ è come dire appié della " dolente ripa Che 'l mal dell'universo tutto insacca „ (*Inf.*, VII, 17-8), ove di essa ripa, ossia erta, si consideri solo la parte, fatta a mo' di regolare gradinata, che precede la città di Dite. — Quanto all'altro passo della *Commedia* in cui crediamo che " piaggia „ denoti similmente uno spazio pianeggiante fra due declivi, per esso basterà piú breve discorso. Narra il poeta di esser giunto, nella sua ascensione pel " santo monte „,

> sull'orlo supremo
> dell'alta ripa alla scoperta piaggia
> (*Purg.*, IV, 34-5),

e prima ci ha fatto sapere che saliva " per entro il sasso rotto „. Egli è dunque pervenuto, sboccando allo scoperto, sulla proda d'un erto declivio (*ripa* vuol sempre dir questo in Dante), che ha percorso per un sentiero incassato nella roccia. Ciò vuol dire che la costa quivi " frange sua rattezza „. La piaggia a cui cosí dà luogo (cfr. il *Commento* del Casini) sarà da immaginare come uno stretto ripiano, inclinato in fuori, che non " giri il poggio „, ma scenda verso sinistra (la parte non buona); poiché il poeta, affaticato, dimanda: " Che via faremo? „ e Virgilio risponde: " Nessun tuo passo caggia „. Traversato il ripiano, entrambi proseguono su per la costa, ripidissima, fino al " balzo „ che attornia tutto il monte. — A questi passi della *Commedia*, ove ricorre la parola " piaggia „, è per ultimo da aggiungere il seguente del *Convivio* (III, cap. 3°; ed. Moore, II, 224): " Le piante, che sono prima animate, hanno amore a certo loco piú manifestamente, secondoché la complessione richiede; e però vedemo certe piante lungo l'acque quasi sempre confarsi, e certe sopra li gioghi delle montagne, e certe nelle piagge e a pié de' monti, le quali, se si trasmutano, o muoiono del tutto o vivono quasi triste, siccome cose disgiunte dal loco amico „. Noi non esitiamo ad escludere, che il genitivo " de' monti „ qui possa dipendere, oltre che dall' " a pié „, da " piagge „: anche per la lezione de' codici e delle prime stampe e per ragioni derivanti dal contesto. Le prime stampe infatti (1490, 1521, 1529, 1531) hanno: " nelle piagge et da pié de' monti „; dei codici da noi consultati parecchi leggono anch'essi cosí, altri: " dappié e'

zione d'un fatto naturale semplicissimo. Il " pié fermo " — ch'è quanto dire il piede che, nel mutare il passo[1], sostiene il peso della persona — è sempre (notisi la giacitura di questa parola nel verso di cui si tratta) il piú basso dei due[2] sol quando si cammina in piano: poiché quando si sale, tutte le volte che il piede in movimento vien portato su a raggiungere quello su cui grava la persona, quest'ultimo (cioè " il pié fermo ") resta piú alto dell'altro finché non è stato da esso raggiunto; e parimente, quando si scende, tutte le volte che il

---

monti " o " dappié monti " (Mglbb.. II. III. 210 e II. III. 47. Riccard. 1042. 1043 e 1044. Laurenz. XC sup. 134. XC sup. 135), e taluni, piú esplicitamente: " e certo nelle piagge e certe a pié de' monti " (Mglb. II. IX. 95. Riccard. 1041. Laurenz. XL. 41). Codici e stampe, insomma, fanno di " a pié de' monti " o " dappié e monti " una locuzione avverbiale per sé stante, al tutto distinta da " piagge ". D'altra parte, Dante nel passo ora riferito novera le principali " complessioni " di piante, riducendo a tre molto acconciamente le cinque di BOEZIO (*Philos. consol.*, III, 11; ed. Teubner, p. 79). Ora, se le prime due sono le acquatiche e le alpestri, la terza dovranno essere di necessità le pianigiane: le quali verrebbe ad escludere indebitamente chi desse a " piagge " il senso di pendici! Dicendo " nelle piagge e dappié de' monti " Dante ha compreso in una sola classe (e sta bene) le piante che allignano ne' piani digradanti dal monte al mare e le altre che nascono ne' piani fra monte e monte; cioè quelle che *campis oriuntur* e quelle di cui *fecundae sunt steriles harenae* (BOEZIO, l. c.). Allo stesso modo, ha fatto un'unica categoria delle piante che *montibus oriuntur* e di quelle che *saxis haerent*, parlandoci solo di piante che amano starsi " sopra i gioghi delle montagne ".

(1) Appunto perché si muta il passo, camminando si ha sempre un piede fermo (che sostiene la persona per tutto il tempo che il mutamento richiede) e l'altro in movimento. Quando un piede tocca il suolo, l'altro simultaneamente se ne stacca; salvo che non si voglia strisciar per terra con le piante de' piedi o far pausa ad ogni passo!

(2) Si badi bene, Dante non dice che il pié fermo " era sempre piú basso " (che potrebbe intendersi: " piú basso rispetto ad una terza cosa "), bensí " era sempre IL piú basso ", cioè il piú basso dei due (ch'è quanto dire piú basso rispetto all'altro in movimento).

piede in movimento vien portato giú sotto il livello dell'altro su cui grava la persona, quest'ultimo (cioè " il pié fermo ") resta il piú alto finché non si mette alla sua volta in moto. Ciò accade tanto se si cammini riposatamente quanto se si corra [1], tanto se si usi circospezione [2] quanto se si vada con franchezza, tanto se si abbia paura [3] quanto se si sia tranquilli. In piano, il piede fermo resta piú basso di quel che si muove per l'intera durata di ciascun passo; in salita o in discesa, almeno per la metà di tal durata, è invece il piú alto [4].

---

(1) Che Dante col verso tanto vessato voglia significare che andava in fretta, sostennero ingegnosamente Gio. Tambara, *Due studi su Dante*, Verona, Tedeschi, 1892 (estr. dalla *Bibl. d. scuole ital.*, III, nn. 1 e 2), e A. Bottari, *La piaggia e il pié fermo*, ecc., Milano, Carrara, 1899. Il Tambara (p. 20) accentua quel verso sulla quarta e settima sillaba, e trova nel suo rapido incedere una conferma alla propria opinione: ma, data l'importanza che in esso, comunque si voglia spiegato, ha la parola *sempre*, su questa (e però non sulla quarta, bensí sulla sesta sillaba) crediamo cada l'accento principale. Che camminava in fretta, Dante non ha alcun bisogno di farcelo sapere. S'intuisce dallo stato del suo animo, dall'attrattiva che su lui esercitava il bello e dilettoso monte, e soprattutto dal suo giungere senza indugio, dopo aver ripreso via per la piaggia, presso il cominciamento dell'erta del monte stesso. Certo, i suoi piedi non toccavano mai tutti e due insieme il suolo, non erano mai tutti e due " fermi ", ce n'era sempre uno in movimento: nell'andare, insomma, dalla oscura costa della valle alla costa della luminosa montagna Dante non faceva pause di sorta. — L'opinione opposta, cioè che Dante abbia voluto invece significare che camminava lentamente (fermandosi sempre sul pié di dietro), fu sostenuta da Giuseppe Taverna (cfr. Della Giovanna, *Le postille di G. Taverna al poema di D.*, in *Giorn. Dant.*, I, 360-77).

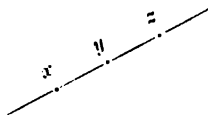
(2) È la spiegazione che del famoso verso dà C. Beccaria, *Di alcuni luoghi* ecc., cit.

(3) Cfr. Clerici, *Studi vari sulla D. C.*, Città di Castello, 1888, pp. 95 sgg.

(4) Questo ragionamento, che già avemmo ad esporre in un discorso letto il 3 marzo 1901 nell'Ateneo di Treviso e il 1º aprile nell'Ateneo Veneto a Venezia (vedilo nel *Giorn. dantesco*, IX, 67 sgg.), ci sembra tale da escludere la necessità d'una vera e propria dimostrazione matematica.

Questa piaggia, cioè questo piano tra la valle e il monte insensibilmente inclinato, va dalla proda della valle stessa fin “ quasi al cominciar dell'erta „; epperò costituisce una specie di pedale o scarpa della montagna, di larghezza indefinita, in tutto simile al “ solingo piano „, alla “ pianura „ dichinante a' suoi “ termini bassi „, da cui vedremo circondato il monte che “ si dislaga „ nell'emisfero inferiore. Chi esca dalla tenebrosa profondità della valle viene a trovarsi appié del colle (*Inf.*, I, 13), pur avendo ancora da percorrere la piaggia prima di raggiungerne l'erta: al modo istesso che le anime

---

come quella che testé ne ha dato G. MANACORDA, *Da S. Tommaso a Dante*, Bergamo, Ist. d'Arti Grafiche, 1891, pp. 29-30; la quale non è, del resto, né la sola, né la più semplice che se ne possa tentare. Si tratta d'una verità per sé stessa evidente, di un a s s i o m a: e gli assiomi non si dimostrano. Tuttavia, dappoi che in fatto d'interpretazioni dantesche “ nasce, a guisa di rampollo, Appiè del vero il dubbio „, vogliamo dare qui in nota un aspetto più matematico (grazie al cielo, la matematica non è un'opinione!) al ragionamento stesso, mostrando come nel salire il piede fermo non sia s e m p r e il più basso dei due (cioè più basso rispetto all'altro, che si muove):

Supponiamo che uno parta da un certo punto x d'un piano fortemente inclinato, avendo i piedi allo stesso livello. Egli ne muoverà uno per salire, e lo porterà in y: in questo tempo il piede fermo sarà dei due il più basso. Dopo, poggiando il “ pié fermo „ in y, alzerà simultaneamente l'altro, rimasto nel frattempo in x, per portarlo in y, ovvero in z, punto superiore ad y. Nel primo caso il “ pié fermo „ sarà il più alto per tutta la durata del passo (o dell'intervallo di tempo, ch'è lo stesso); nel secondo caso sarà, per la prima parte di detto passo (o intervallo di tempo) il più alto, per la seconda il più basso. E così di séguito sempre, finché si salga. Occorre soggiungere, che nella scesa accade il medesimo, in senso inverso? — Anche P. GAMBÈRA (*Sul significato scientifico di alcuni versi della D. C.*, Torre Annunziata, Maggi, 1899) sappiamo aver sostenuto che solamente quando si cammina in pianura il pie fermo è sempre il più basso; ma non siamo riusciti a procurarci il suo opuscolo.

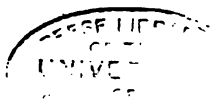
dal " vasello snelletto e leggiero " portate " appié del monte per le lontane acque " (*Purg.*, VIII, 57) vedremo che debbono attraversare il " solingo piano " prima di cominciar la loro ascensione [1]. Insomma, v'è un'analogia innegabile fra il monte o colle, di cui si parla nel proemio della *Commedia*, al tutto immaginario e di conseguenza senza un'ubicazione determinata, ed il monte " ove ragion ne fruga ", antipodo a Gerusalemme. Questo emerge, cinto da un piano lievemente inclinato, fuori dall'immensa cavità che le acque oceaniche riempiono; quello è separato per una " piaggia " [2] dalla conca selvosa ove si finge aver principio l'azione. La quale conca o valle sarà lecito. immaginarcela simile press'a poco alla " valle d'abisso " di cui si parla piú oltre nel poema; sebbene l'autore non ci dia alcun rag-

---

(1) Che per Dante il piede d'una montagna prossima al mare o ad altra consimile cavità del suolo sia tutto intero lo spazio pianeggiante intermedio, appare dal confronto di questo passo del *Purgatorio*, in cui egli manifestamente si riferisce alla p r o d a del " solingo piano ", con un altro (III, 46: " Noi divenimmo intanto appiè del monte "), ove si riferisce invece all'e s t r e m o l e m b o, contiguo al monte, del piano stesso. E toglie in proposito ogni dubbiezza il seguente passo (*Purg.*, XXI, 34-6):

> Ma dimne, se tu sai, perché tai crolli
> diè dianzi il monte, e perché tutti ad una
> parver gridare infino a' suoi PIÈ MOLLI;

dove i piedi m o l l i del monte non possono essere altro se non il " solingo piano " ora mentovato (il quale corrisponde in tutto, anche nell'epiteto appostogli, alla " deserta piaggia " adiacente all'altro monte): dacché le onde dell'Oceano bagnano i " termini bassi " di tale " pianura ", cioè " la p i a g g i a " su cui Dante vede gittarsi gli spiriti dalla barca dell'angelo (*Purg.*, II, 50), non già le radici dell'erta ch'è scala a Dio.

(2) Si noti, che nel Canto II, vv. 61-2, questa piaggia è ricordata come cosa per sé stante, senza alcuna allusione a montagne. E Virgilio intende a volo.

guaglio circa la struttura di essa, e, naturalmente, supponga di percorrerla solo in parte. Quanto al monte, poi che Dante si contenta di dirci ch'era illuminato dal sole e " dilettoso " (anzi " principio e cagion di tutta gioia "), siam liberi d'immaginarcelo come ci pare. Monte, piaggia e valle — ripetiamolo ancora una volta — sono pure e semplici figurazioni poetiche. Di che cosa, vedremo ricercando l'allegoria della *Commedia*; ed allora anche la loro ragion d'essere ci apparirà piú chiara.

§ 3. Figurazione poetica, da tenerne il medesimo conto, è pure la " fiumana ", di cui il poeta non parla nel primo canto, perché vuol narrare solo i pericoli di cui abbia avuto coscienza. Mentre dinanzi al lento ma inesorabile avanzarsi della " bestia senza pace " [1], egli si sentiva respinto verso il " basso loco ", non s'accorgeva d'essere in riva ad una fiumana piú del pelago furiosa, che dall'orlo della piaggia ruinando nella valle minacciava di travolgerlo [2]. Ma ben se n'era avvista Lucia: come s'era avvista del " chinar le ciglia " di lui [3], che prima avea guardato in alto, ed ora inconsapevolmente tornava a mirare verso " malo obietto ". Perciò alla fiumana si accenna nel secondo canto, là dove per

---

(1) *Inf.*, I. 58-60.

(2) " Sulla fiumana " (*Inf.*, II. 108) non vuol dire, si badi, " dentro " ma " in riva " ad essa. Cfr. *Inf.*, III. 77-8 (" Quando noi fermerem li nostri passi Sulla trista riviera d'Acheronte ") e XXIII. 94-5 (" ... Io fui nato e cresciuto Sopra il bel fiume d'Arno alla gran villa "); *Purg.*, XIV. 19.

(3) Se ne parla soltanto nel canto XXXII del *Paradiso* (v. 138).

bocca di Virgilio Dante viene a sapere che ha corso su di essa pericolo di morte. Fu giustamente osservato, che " in generale il Poeta, come si conviene a chi narra cose vedute e provate da lui, prima ci rappresenta gli effetti, e sol piú tardi, e quando gli pare, ce ne accenna le cause e le condizioni „ (1).

Come ognun vede, questa valle erta e selvaggia, la cui proda è sur un piano lievemente inclinato, e per entro alla quale si adima una fiumana, somiglia non poco all' " alta valle feda „, che costituisce il baratro infernale. Anche questa (vedremo) è circondata da un piano cosí fatto (2); anche per questa si diroccia un fiume, il quale, impaludando e cangiando aspetto, pur va sino al fondo. E che un abisso scavato dentro la superficie della terra sia nel mondo dei viventi la scala per cui si scende alla porta de' " lochi bui „,

(1) Fornaciari. *Studî su Dante*, 2ª ediz., Firenze, Sansoni, 1901, p. 56. Recentemente A. Della Torre (*Bull. d. Soc. Dant. Ital.*, N. S., VI, 95) ha voluto negare l'esistenza di questa fiumana nella finzione del Proemio. Ma Lucia accenna alla " fiumana ove il mar non ha vanto „, su cui Dante è minacciato di morte, proprio all'istesso modo come Beatrice accenna alla " deserta piaggia „, in cui egli è impedito nel cammino: sicché, se esiste nella finzione l'una, non si capisce perché non debba dirsi il medesimo dell'altra; e, se l'una è cosa che chi ascolta (cioè Virgilio) manifestamente ben sa che sia e dove sia, è ragionevole che anche dell'altra chi ascolta (cioè Beatrice) non ignori l'esistenza e l'ubicazione. Quello che il Della Torre soggiunge, doversi in tal caso " ammettere fra gli ostacoli, oltre le fiere, anche la morte „, ci sembra curioso. O che forse, quando diciamo: " Bada, la morte ti minaccia „, personifichiamo la morte? Lucia dice semplicemente a Beatrice, che l'amico suo, là sulla fiumana, lottando sta per soccombere.

(2) È la " buia campagna „ che comprende il cosí detto vestibolo dell'Inferno, la " riviera d'Acheronte „ e la proda della " valle d'abisso dolorosa „. E giova osservare, come con la stessa parola, " campagna „, Dante designi il piano che attornia la valle d'abisso e quello che ricinge la montagna sacra (cfr. *Purg.*, III, 1-3).

al modo istesso che per un " bel monte " si sale verso la luce, verso la speranza, verso la gioia, verso il cielo, insomma, non è fantasia bella e supremamente poetica? Meglio s'intende così, perché la " valle " ove il poeta immagina di smarrirsi sia scura e paurosa, rivestita d'una fitta boscaglia, corsa, e fors'anche recinta, da perigliose acque [1]. L'" oscura costa " di questo baratro, la quale mette alla porta per cui si va nella " città dolente ", nell'" eterno dolore ", è principio e cagione d'ogni amarezza, come l'erta del dilettoso monte " è principio e cagion di tutta gioia ". Essa è quel " passo che non lasciò giammai persona viva " [2], cui Dante, scampato dalla valle, sulla proda che ne costituisce il termine si volge indietro a rimirare, al modo del naufrago, che,

> uscito fuor del pelago alla riva,
> si volge all'acqua perigliosa, e guata [3].

---

[1] Giova osservare, che anche nell'*Eneide* circondano l'entrata dell'Averno acque e boschi:

> Spelunca alta fuit vastoque immanis hiatu,
> scrupea, tuta l a c u nigro n e m o r u m q u e tenebris
> (lib. VI, vv. 237-38).

[2] *Inf.*, I. 27. Benché non tutti la pensino così (cfr. *Bull. d. Società Dant. It.*, N. S., IV, 204), ci sembra naturale dare al *che* di questo verso valore d'oggetto e intendere: " il passo donde nessuno mai uscí vivo ".

[3] *Inf.*, I. 23-4. Si osservi quanto piú appropriata ed efficace appaia questa similitudine immaginando, come noi facciamo, in foggia d'un baratro la valle e d'un'alta ripa il " passo " che Dante per divina grazia ha lasciato. Sull'orlo di questa ripa egli, voltosi indietro, domina con lo sguardo tutto il " basso loco ", il " loco selvaggio ", dove " il sol tace ", e può " fissar lo viso al fondo ", come farà piú tardi sur un'altra proda: quella della " valle d'abisso ". Allo stesso modo, nel canto IV del *Purgatorio* (vv. 52-55) il poeta, ascesa la " costa superba " della montagna sacra fino ad un balzo che la ricinge da un lato, immagina di voltarsi dalla parte ond'era salito e di drizzare gli occhi prima di tutto giú in basso.

E corrisponde perfettamente a un altro " passo ": quello, profondo, a cui Dante si affida sol dopo i conforti e le assicurazioni di Virgilio [1]; cioè il ripido pendio della " valle d'abisso ", la quale è appunto il " loco eterno " per cui il savio Duca trae Dante dal " loco selvaggio ", ossia dalla 'valle oscura e selvosa.'

Ciò posto, è chiaro che la via che mena all'inferno deve immaginarsi scendente, attraverso la selva, giú per la costa di questa " valle ". Nel fatto Dante la chiama " cammino alto e silvestro " [2]: e, se altro non soggiunge, e vien subito a parlare della porta del " doloroso regno ", non è maraviglia; dacché egli deve supporre di percorrerla agevolmente e velocemente, secondo il noto detto del Vangelo: *lata porta et spatiosa via est quae ducit ad perditionem* [3]. Al pari di tutte le altre particolarità topografiche del " gran deserto ", ove Dante sul principio del suo poema immagina di vagare

---

(1) Guarda la mia virtú s'ella è possente
prima che all'alto passo tu mi fidi
(*Inf.*, II. 11-12).

Per " alto " in senso di ' profondo '. v. *Inf.*, II. 142. IV. 1. VIII. 76. XII. 40. XVI. 114. XXVI. 100; *Purg.*, XVI. 64; *Parad.*, II. 13.

(2) *Inf.*, II. 142.

(3) S. MATTEO. VII. 13. Nel commento a questo passo S. Tommaso osserva: " Considerandum autem. quia. nisi quis ambulaverit per viam. non potest pervenire ad portam ". Alla " porta perditionis " non giunge " nisi qui in via ambulat peccatorum " (*Divi* THOMAE AQUINATIS *opera*, Venezia. 1745. IV. 147). Si sa, che nell'*Inf.*, XIV. 86-7. Virgilio chiama " la porta Lo cui sogliare a nessuno è negato " quella per la quale egli ha messo Dante *dentro le segrete cose.*

smarrito, tale via (s'intende) è fantastica; ma trova perfetto riscontro nel cammino non meno profondo e " silvestro " [1], nella " folle " e " lorda " e " selvaggia strada ", che realmente attraversa da cima a fondo (al dir del poeta) l'erta infernale, e per cui Virgilio conduce il suo protetto [2]. E, come risponde a questo " calle ", cosí si contrappone ad un altro: cioè alla " diritta via ", alla via " verace " [3], che dobbiamo figurarci andare in direzione contraria [4], su per l'erta del " dilettoso monte " [5].

Ora, la " dritta parte " opposta alla " via non vera " [6] è la destra. Che questa sia da tenere la parte buona, nessuno vorrà dubitare: d'altra parte, che l'andar verso destra sia andare per la buona strada, ci assicurano Dante stesso, i suoi piú antichi

---

(1) *Inf.*, XXI, 84.

(2) *Inf.*, VIII, 91, IX, 100, XII, 92. Si sa, che Dante alla domanda di Brunetto Latini: " E chi è questi che mostra il cammino? ", risponde evasivamente: Costui m'apparve

e riducemi a ca per questo calle.

(3) *Inf.*, I, 3, 12.

(4) Nel *Convivio* (IV, cap. XII, ed. Moore, II. 355) leggiamo, che " nella vita umana sono diversi cammini, delli quali uno è veracissimo e un altro fallacissimo, e certi men fallaci e certi men veraci ", al modo istesso che " da una città a un'altra di necessità è un'ottima e dirittissima via, e un'altra che sempre se ne dilunga, cioè quella che va nell'altra parte, e molte altre, qual meno dilungandosi e qual meno appressandosi ".

(5) Il " corto andare " del " bel monte ", tolto a Dante dalla lupa incontrata quasi al cominciar dell'erta (*Inf.*, II, 119-20), è per questa via; com'è il " cammino alto e silvestro ", che va, in senso opposto, all'Inferno (e continua giú pei cerchi infernali), l' " altro viaggio " che Dante dee tenere, se vuol campare dal luogo basso e tenebroso.

(6) Cfr. *Purg.*, XXX, 123 e 130.

commentatori e il Petrarca. Dante, infatti, mentre nello scender pei cerchi infernali immagina di volgere sempre a sinistra (salvo, ma non senza ragione, in due casi), nel salire alla porta del regno dei cieli

> che il malo amor degli uomini disusa
> perché fa parer dritta la via torta [1],

non trascura di farci sapere che andava verso destra. Guido da Pisa, nella sua *Declaratio super Comoediam Dantis*, fra il 1330 e il '40 scriveva:

> L'alta intenzione di questo maestro *[Dante]*
> è di rimover la gente mondana
> dal camin manco a seguitar lo destro [2].

Il Petrarca nel sonetto XIII [3] si dice guidato al cielo " per destro sentiero ", e nella canzone *I' vo pensando* ecc. si rammarica di aver lasciato " il viaggio Da la man destra ch'a buon porto aggiunge " [4]. Noi dunque teniamo che Dante immaginasse la " verace via " dalla parte di destra. Essa, a nostro avviso, corrisponde, su per l'erta del fantastico monte, all'angusto e faticosissimo sentiero pel quale, sull'erta del monte realmente inalzantesi al cielo dalle acque dell'emisfero inferiore, si sale, sempre verso destra,

---

(1) *Purg.*, X, 1-3.

(2) *Propugn.*, N. S., I, 1ª, 68. Veggasi, inoltre, il *Comm. di* FR. DA BUTI *alla D. C.*, Pisa, 1858, I, 25, 27, 29, e si tenga presente che anche nell'*Eneide* (VI, 541-43) la via di destra è quella degli Elisi, la via di sinistra quella dell' " empio Tartaro ".

(3) *Quando fra l'altre* ecc., ediz. Carducci e Ferrari, p. 15.

(4) Ivi, p. 363.

alla non meno angusta porta [1] a cui conduce la vera via diritta.

Ma quale sarà l'orientazione della valle, della piaggia e del monte?

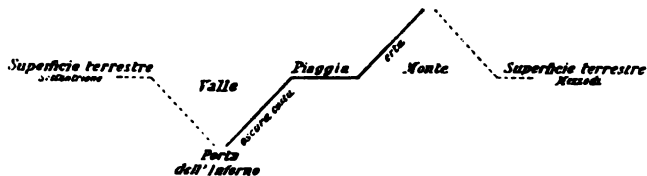
La valle è indubbiamente " volta ad aquilone „ proprio come quelle " valli... dove la luce del sole mai non discende, se non ripercossa da altra parte da quella illuminata „, a cui Dante stesso nel *Convivio* [2] assomiglia le anime male disposte e quindi prive del divino lume, quale era appunto la sua mentre s'aggirava smarrito nel " basso loco „. Nel fatto, in questo il sole " tace „, cioè non risplende mai, non già (come da taluni s'interpreta) taceva soltanto nel momento in cui Dante era " ripinto „ dalla lupa. Pertanto, il monte sarà a mezzodí della valle stessa, a quel modo che la montagna — di cui può dirsi una prefigurazione — sulla cui cima, cioè nel Paradiso Terrestre, si gode la *beatitudo huius vitae* trovasi rispetto alla " gran secca „, all'*areola mortalium,* dalla parte meridionale.

E cosí tutto è chiaro. Dante, uscendo sul far del giorno dal buio della valle, scorge " le spalle „ del monte (vale a dire l'estremità superiore del dorso, il tratto del pendio di levante contiguo al vertice) già indorate dai raggi del sole, non ancora visibile

(1) "....Un rotto Pur come un fesso che muro diparte „ (*Purg.*, IX. 74-5). Giova ricordare, di nuovo, l'evangelico *Quam angusta porta et arcta via est quae ducit ad vitam!* (S. Matteo. VII. 14).

(2) IV. cap. XX. ed. Moore. II. 389-90.

di sulla piaggia. Egli si volge allora, per orientarsi, dalla parte onde vengono que' raggi; indi, poiché il sole è il pianeta " che mena dritto altrui per ogni calle „, e, " s'altra ragione in contrario non pronta, Esser den sempre li suoi raggi duci „, volendo ritrovare la " diritta via „ fa " del destro lato al mover centro, E la sinistra parte di sé torce „, cioè si volta a man destra. Cosí " riprende via „ per la piaggia " a fidanza „ del " dolce lume „ (1); atteso che nei nostri paesi (situati di qua dal tropico del Cancro) il sole gira appunto a destra di chi guardi verso levante, vale a dire entra fra lui ed Austro (2).

Ecco, concludendo, come ci sembra di poter rappresentare in profilo la topografia del primo Canto:

§ 4. Ed ora, lasciato il mondo de' viventi, addentriamoci nelle " segrete cose „, e vediamo come Dante ha immaginati i tre regni d'oltretomba.

Prima di tutto, quali sono secondo lui, l'origine, l'ufficio e la struttura dell'Inferno?

Non v'è ragione di negar fede alla " scritta „ solenne, posta al sommo della porta per cui s'entra

(1) Cfr. *Purg.*, XIII, 10-21.
(2) Cfr. *Purg.*, IV, 58-60.

nel regno della " perduta gente ". Come essa porta, cosí, naturalmente, tutto intiero l'Inferno fu creato da Dio prima di metter mano a ciò ch'è corruttibile [1], vale a dire insieme con l'empireo e i nove cieli [2], cogli angeli [3] e con la caotica materia delle cose corporali [4]. Dite, la " città dolente " [5], da Lui nella sua prescienza destinata agli angeli ribelli, era " giusto " [6] ch'Ei la creasse contemporaneamente alla " sua città " [7], alto seggio degli angeli che fossero per aspettare modestamente la grazia e il lume [8]: l'una in mezzo agli splendori del cielo di fiamma, l'altra nel cuore della materia, nel fitto delle tenebre che questa avvolgevano, non ancora esistendo la luce nel mondo.

Sennonché, cosí stando le cose, Dante sembra contraddirsi laddove, nell'ultimo canto dell'*Inferno*, egli narra la caduta di Lucifero. Se questi, unitamente agli altri angeli ribelli, rovinò giú pochi istanti dopo ch'era stato creato [9], e se, come s'è detto, fu

---

(1) " Dinanzi a me non fur cose create Se non eterne (*Inf.*, III. 7-8).

(2) Secondo Dante, tutto " il paese sincero " ch'egli suppone di attraversare con Beatrice è stato creato in suo " essere intero " da Dio, e però è incorruttibile ed eterno (cfr. *Parad.*, VII. 130-32).

(3) " Cum angeli ad universi perfectionem creati fuerunt, probabilius est illos fuisse a Deo creatos cum ipso universo quam ante " (S. TOMMASO, *Summa theol.*, I. I. Q. 61. art. 3.

(4) Cfr. PIER LOMBARDO, *Lib. Sent.*, II. dist. II (nel t. X delle Opere di S. Tommaso, Venezia, 1748, p. 33).

(5) *Inf.*, III. 1 e IX. 32.

(6) " Giustizia mosse il mio alto fattore " (*Inf.*, III. 4).

(7) *Inf.*, I. 126 e 128.

(8) Cfr. *Parad.*, XIX. 46-8 e XXIX. 58-63.

(9) Cfr. *Parad.*, XXIX. 49-51.

creato prima di ogni e qualsiasi cosa corruttibile, al momento della sua caduta la Terra non poteva esistere già bell'e formata, co' suoi emisferi e i suoi mari. quale Dante ivi, nella chiusa della prima cantica, sembra intendere che fosse; poiché egli medesimo c'insegna

> .... l'acqua .... il foco
> l'aer, la terra e tutte lor misture
> venire a corruzione e durar poco [1].

Noi non siamo di quelli che gridino al sacrilegio, ogni volta che s'additi qualche incoerenza o incongruenza in opera d'arte cosí vasta e complessa come la *Commedia;* anzi, le ragioni addotte da Ildebrando Della Giovanna, dove tratta *Di alcune contraddizioni dantesche* [2], per ispiegarle e coonestarle, ci paiono veramente persuasive. Ma in questo caso la contraddizione, se fosse — e il Della Giovanna ed altri [3] l'ammettono —, dovrebbe dirsi proprio marchiana! Poiché il passo della fine dell'*Inferno* sarebbe in aperto contrasto non con uno solo, ma con due altri passi del poema; cioè con quello in cui il " doloroso regno „ si afferma creato prima delle cose corruttibili, e coll'altro in cui si dice che gli angeli furon creati anch'essi prima di tali cose e imman-

---

(1) Ivi. VII. 124-26.

(2) Nelle sue *Note letterarie*, Palermo, Amenta, 1888, pp. 27 sgg.

(3) Per es., l'Andreoli e lo Scartazzini (cfr. G. AGNELLI, *Della creazione dell'Inf. secondo Dante e alc. suoi commentatori*, in *Giorn. Dant.*, III. 542 sgg.; e vedi anche G. BOFFITO, *Per la storia della meteorologia in Italia*, Torino. Artigianelli. 1898, pp. 9 sgg.).

tinente una parte di essi ruinò. D'altra parte, come poteva Dante non ricordare che, secondo il *Genesi*, Dio soltanto nel terzo giorno della creazione congregò le acque che sono sotto il cielo e fece apparire la secca, e questa chiamò terra, e le congregazioni di quelle chiamò mari? (1).

Esaminiamo, pertanto, attentamente i versi in questione dell'ultimo canto dell'*Inferno*, per vedere se proprio non c'è modo di metterli d'accordo colle dottrine altrove espresse dal poeta.

Virgilio, dopo aver detto che Lucifero è fitto ancora com'era prima e non " sottosopra „, soggiunge:

> Da questa parte cadde giú dal cielo;
> e la terra che pria di qua si sporse
> per paura di lui fe' del mar velo,
> e venne all'emisperio nostro; e forse
> per fuggir lui lasciò qui il loco voto
> quella che appar di qua, e su ricorse (2).

Prima di tutto, non sappiamo come da questi versi si sia potuto inferire, che il baratro infernale debba identificarsi col vuoto lasciato dalla terra che spaventata *su ricorse*. Codesto baratro è sotto la superficie dell'emisfero superiore e non sotto quella dell'inferiore. Ora Virgilio, il quale, dicendo ripetutamente " di qua „, allude alla superficie dell'emisfero inferiore, dicendo " qui „ non poteva alludere

(1) *Gen.*, I. 9. 10.
(2) *Inf.*, XXXIV. 121-26.

alla cavità " di là dal centro " (1) della terra, donde egli e Dante erano usciti pel " foro d'un sasso "; bensí alludeva manifestamente a quella che, lunghissima e stretta, va dalla " picciola spera Che l'altra faccia fa della Giudecca " (2) sino al " pertugio tondo " per cui essi usciranno a riveder le stelle. Su codesta spera i due poeti avevano i piedi mentre il " savio duca " parlava, e questi si riferiva al luogo dov'erano soggiungendo:

qui è da man quando di là è sera (3).

Quando, adunque, si formò il vuoto sotto l'emisfero inferiore, valico a Satana precipitante, già, benché da pochi momenti, esistevano nel cuore della caotica materia, la gran conca infernale e, dentro ad essa, la " città dolente " destinata a ricever lui con la sua trista setta.

E non basta. Esisteva altresí la terra, benché non ancora cosí chiamata; esistevano le acque, benché non ancora congregate in un sol luogo a formare i mari. Su ciò nessun dubbio: poiché il *Genesi*, come ognuno ricorda, comincia:

In principio creavit Deus coelum et terram.

Terra autem erat inanis et vacua, et tenebrae erant super faciem abyssi, et spiritus Dei ferebatur super aquas.

---

(1) *Inf.*, XXXIV. 107 e 109.
(2) Ivi, 116-17.
(3) Ivi, 118.

Tutto questo era stato creato da Dio nel primo giorno. simultaneamente. E poiché " cielo " in questo passo non significa firmamento [1], ma cielo empireo [2], e già sappiamo che insieme coll'empireo furon creati anche gli angeli, al momento della caduta d'una parte di questi, immediatamente successivo a quello della lor creazione [3], la terra e l'acqua già esistevano come elementi della *materia corporalium*. Dalla immane caduta la terra fu sconvolta:

> Né giugneriesi numerando al venti
> sí tosto, come degli angeli parte [4]
> turbò il suggetto dei vostri elementi [5]
> (*Parad.*, XXIX, 49-51).

Nel passo incriminato della fine dell'*Inferno* noi crediamo si descriva questo sconvolgimento senza punto riportarlo ad epoca posteriore, bensí soltanto con quel *rationabile obsequium* all'autorità della Sacra Scrittura e quella giusta libertà lasciata alla fantasia, che da un poeta come Dante era ben naturale e lecito aspettarsi.

---

(1) Il firmamento fu creato il secondo giorno, come spartizione delle acque.

(2) V. il luogo cit. di PIER LOMBARDO.

(3) " Probabilius est et sanctorum dictis magis consonans, quod statim post primum instans suae creationis diabolus peccaverit ecc. " (S. TOMMASO. *Summa theol.*, I. I. Q. 63, art. 4°).

(4) Naturalmente, di questi angeli il primo a peccare fu " la somma d'ogni creatura " (*Parad.*, XIX, 47). " Primi angeli peccatum fuit aliis *[angelis]* causa peccandi; non quidem cogens, sed quadam quasi exhortatione inducens " (S. TOMMASO, *ibid.*, art. 8°).

(5) Soggetto dei quattro elementi secondo le dottrine aristoteliche è la terra, e cosí intendono quasi tutti i commentatori antichi e moderni.

Creati a un punto il cielo e la terra, e in quello, fiammeggiante di luce, eletta la propria " città ", nelle viscere di questa, ancora informe e ravvolta da oscura caligine, chiusa la città dei " felli ", Iddio subito dopo espulse dalla celeste dimora il ribelle maledetto. Cadde costui a capofitto folgoreggiando [1], e la terra, dalla parte ch'egli venne giú, cioè dalla parte che prospetta l'" alto seggio " divino (contraria a quella che noi abitiamo), paurosa di lui s'avvallò, velandosi d'acque, e per compenso " sporse " dal lato opposto. Foratala fino a mezzo, egli andò a configgersi nel centro della gran massa terrestre, dall'ombellico in su penetrando nella " dolente città " destinata per suo regno; e dal foro la terra emerse dalla parte per cui egli era caduto, formando in mezzo alle acque un'isola ed un monte.

Questo e non altro l'Alighieri ci descrive. Ma ognun vede, che, cosí stando le cose, la pretesa gravissima incongruenza si riduce a ben poco: si riduce ad aver usato la parola " mare " in luogo di " acqua " e la parola " emisperio " in luogo di " parte " o " lato ". Ed è poi quest'uso erroneo e inescusabile?

Noi crediamo che, come altrove colle dottrine d'Aristotele, cosí qui Dante concilii quel che si ricava dal *Genesi* colle dottrine di Tolomeo. Se non

---

(1) Vedea colui che fu nobil creato
più ch'altra creatura giú dal cielo
folgoreggiando scendere da un lato
(*Purg.*, XII, 25-7).

Cfr. S. Luca, X, 18: *Videbam Satanam sicut fulgur de coelo cadentem.*

l'Empireo soltanto. ma pure gli altri cieli, egli teneva creati da Dio contemporaneamente al " subietto degli elementi ", cioè a quella che il *Genesi* già chiama " terra " benché ancor vuota e caotica, informe *materia omnium corporalium* (1); dappoi che i cieli stessi sono concentrici. la Terra, anche quando era a quel modo. occupava lo spazio racchiuso dentro la prima delle nove sfere rotanti, e doveva quindi necessariamente aver forma sferica o dalla sferica non troppo dissimile. Ne segue, che anche allora i lati opposti di essa potevano non impropriamente chiamarsi emisperi. D'altra parte. le acque, di che nell'emisfero inferiore essa si velò al cader di Lucifero, essendosi spontaneamente congregate per effetto di questa caduta nell'avvallamento lasciato dalla terra ritiratasi, costituivano. in fondo, un mare anche prima che Iddio nel terzo giorno procedesse alla netta separazione e delimitazione dei due elementi costitutori del globo; e, poiché un mare rimasero poi sempre, Virgilio cosí chiamandole meglio rappresentava dinanzi agli occhi del suo " discente " lo stato dell'emispero che s'accingevano a visitare.

Rimosse queste difficoltà. la descrizione dantesca degli effetti della caduta di Lucifero corrisponde benissimo allo stato del mondo nel primo giorno della creazione; poiché quell'avvallarsi della massa terrestre da un lato e sporgere dal lato opposto, quel

(1) Eterna. si noti. come tale.

rapido confluire delle acque, quell'emergere d'isole e montagne fa pensare piuttosto alla terra in formazione ancor malleabile e caotica, che non alla terra bell'è formata, ordinata e distinta. Naturale è, d'altra parte, che la caduta del mostro produca piuttosto un atteggiarsi particolare della materia informe, che non un immane cataclisma, il quale venga a recar lo scompiglio nell'opera già compiuta delle mani di Dio.

§ 5. Comunque sia di ciò, dalle divine mani l'universo, secondo Dante, uscí costruito a questo modo.

Nove cieli, rotanti per " l'etera tondo „ [1] intorno ad un centro comune: la Terra; sempre piú veloci, quanto piú lontani da questo, e tutti contenuti da un cielo di " pura luce „ [2], immobile: l'Empireo. In questo, la città e " l'alto seggio „ del Supremo Fattore, circondato dai nove ordini delle tre gerarchie angeliche. Sulla terra, dalla parte che prospetta la " città di Dio „, cioè il vero Paradiso Celeste, e in direzione di quest'ultimo, un'isola, e suvvi un monte, alto quanto nessun altro al mondo; nell'a sommità del monte, cioè nel punto della terra piú prossimo non pure al cielo, ma a " quello Imperador che lassú regna „, in un altipiano fiorito il Paradiso Terrestre *(Paradisus voluptatis).* Attorno alla

---

(1) *Parad.*, XXII. 132.
(2) Ivi. XXX. 39.

montagna, per tutta la superficie emisferica di cui essa occupa il punto centrale, l'Oceano: nell'emisfero opposto, la " gran secca ", *l'arida*, come la chiama il *Genesi* (1), cioè la terra abitabile. Infine, dal centro del globo terracqueo verso la superficie dell'emisfero opposto a Dio una cavità conica, sede appunto degli angeli *aversi a Deo;* e nel vertice di questo cono, sporgente a capofitto, dall'ombellico in su, nella prigione che sarà eternalmente il suo regno, " colui Che pria volse le spalle al suo Fattore ". Cosí, forata da un lato, guasta dentro orribilmente dall'altro, la terra già racchiudeva, nata appena, il " vermo reo " che doveva un tempo corromperne i miseri abitatori.

Ma prima che l'uomo fosse, com'era questa cavità, cioè l'Inferno, secondo il concetto dantesco? Era, quale anche piú tardi, una conca rocciosa, di diametro molto esteso nella parte piú prossima alla superficie terrestre, e restringentesi via via nell'accostarsi al centro della terra; ma allora solo nella parte inferiore, sempre piú angusta, era abitata. Quivi, cinta di ferree mura, con torri e fosse profonde, la " città dolente " racchiudeva Satana e gli altri " cacciati dal cielo ", trasformati in neri diavoli, esclusi per sempre dai gaudi celesti, eternamente miserabili fra le tenebre eterne. Fuori di Dite, allora, un petroso deserto: serrate le porte della " città

(1) I, 9, 10.

roggia „; chiuso anche l'adito all'intera " valle d'abisso „. Solo nel vestibolo de' luoghi bui, fra l'adito stesso e la proda della valle, una schiera di reietti dalla Giustizia del pari che dalla Misericordia: gli angeli vili,

> che non furon ribelli
> né fur fedeli a Dio, ma per sé fôro [1].

E venne l'uomo sulla terra. Venne, buono ed immortale, nel luogo da Dio largitogli " per arra d'eterna pace „ [2]; venne in cima " al poggio Che inverso il ciel piú alto si dislaga „ [3], con la fronte volta al suo Creatore, con in faccia " i raggi delle quattro luci sante „ [4]. Ma fin lassú " nell'eccelso giardino „ ecco giungere, maligno, l'influsso del " vermo reo che 'l mondo fora „. E — o sventura!

> per non soffrire alla virtú che vuole
> freno a suo prode, quell'uom che non nacque
> dannando sé dannò tutta sua prole [5].

Espulso dal " loco eletto All'umana natura per suo nido „, l'uomo fu relegato nell'emisfero opposto, a vivervi una breve vita di miseria e d'affanni: anch'egli *aversus a Deo,* come Lucifero e i demoni, anch'egli destinato (avanti che al Verbo di Dio piacesse di scendere fra noi) a restar tale in eterno, prima

---

(1) *Inf.*, III. 38-39.
(2) *Purg.*, XXVIII. 93.
(3) *Purg.*, III. 15.
(4) Ivi, I. 37.
(5) *Parad.*, VII. 25-7.

nell'*areola mortalium* (1), nell'" aiuola che ci fa tanto feroci „ (2), poi nel " cieco carcere „ vaneggiante sotto i suoi piedi.

Ed ecco allora la " trista conca „ sotterranea popolarsi a poco a poco di anime doloranti e adattarsi al nuovo suo ufficio. Ecco, dentro ad un monte nell'isola di Creta, una grande statua di piú metalli gocciar lagrime, le quali, accolte, foran la roccia, e vanno a formare sotterra i fiumi infernali e " l'infima lacuna dell'universo „. Ecco su questi fiumi, là dove impaludando vallano l'intera conca o il fondo di essa, traghettar le anime malnate due nocchieri eternamente assunti a tale ministerio: e un giudice pure eternamente attendere ad esaminar le colpe di ciascuna, per vedere " qual loco d'inferno è da essa „: e a guardia di ogni " loco „ vigilare o un demonio in ferine sembianze o un mostro mezzo bestia e mezzo uomo; e giú nella città dei " felli „ centauri e diavoli tormentare anime di peccatori; e, infine, attorno al " tristo buco „ su cui pontano le rocce della valle d'abisso, torreggiare i giganti, al pari di Lucifero ribelli alla podestà divina. Cosí la " dolente ripa „, cioè l'erta della valle infernale, venne " insaccando tutto il male dell'universo „ (3); e non soltanto quello di cui narrano le sacre carte, ma quello altresí di cui s'era favoleggiato dagli antichi:

---

(1) *De Mon.*, III, cap. VI (ed. Moore, III, 126).
(2) *Parad.*, XXII, 151 e XXVII, 86.
(3) Cfr. *Inf.*, VII, 18.

onde nella maravigliosa concezione dantesca le immaginazioni cristiane bellamente si consertano alle mitiche figure ed alle particolarità topografiche dell'Averno descritto dai Greci e dai Latini, segnatamente da Virgilio (1).

§ 6. Tale, d'allora in poi, il regno di Lucifero o Belzebú o Dite o Satana, cioè il regno del male. Giova, peraltro, non dimenticare, come nella teologia cristiana il male non sia già cosa per sé esistente, non costituisca già col bene una dualità di forze avverse. " Cum nullum sit per essentiam malum, non datur in rebus aliquod summum malum omnium malorum causa; sicut datur summum bonum omnium bonorum causa „ (2). Il *rex inferni*, l'imperatore del cieco abisso (3), non è una specie di deità malefica in lotta con " la divina bontà che il mondo imprenta „ (4). Esso è in tutto e per tutto la negazione di Dio; cioè la negazione d'ogni proprietà ed attributo del suo Creatore, a cui aveva presunto di assomigliarsi. Onde, per farci un'idea ben chiara e compiuta di ciò ch'era Satana nel concetto di Dante, e per renderci cosí ragione del modo come questi lo ha poeticamente rappresentato, convien prima vedere com'egli concepisse e rappresentasse Iddio.

(1) Ciò che in tal proposito l'Alighieri deve al poeta " per cui si noma Pietola piú che villa mantovana „ acutamente il D'Ovidio ha rilevato, col titolo *Non soltanto lo bello stile tolse da lui*, ne' suoi *Studi sulla Div. Commedia*, Milano-Palermo, Sandron, 1901, pp. 225 sgg.

(2) S. Tommaso, *Summa theol.*, I. I. Q. 49, *conclusio*.

(3) *Inf.*, XXXIV, 1 e 28.

(4) *Parad.*, VII, 109.

" Unum oppositorum cognoscitur per alterum sicut per lucem tenebrae: unde et quid sit malum oportet ex ratione boni accipere " (1).

Dio, cioè il Sommo Bene, " per hoc est Bonum quod in Uno consistit " (2). " Una " dunque la sua essenza, che è la luce eterna del Vero (3), eppur triplice ne' suoi attributi: potenza, sapienza e bontà. Potenza è la virtú di Dio, il suo " ineffabile valore "; sapienza il pieno e perfetto suo possesso d'ogni vero; bontà l'amore che da Lui spira: l'una si appropria piú convenientemente al Padre, l'altra al Figlio, la terza allo Spirito Santo (4). Mentre, come perfettissimo, Dio non può in alcun modo *pati ab alio*, Egli è il principio attivo per eccellenza, il *primum efficiens* e *primum agens* dell'universo (5), che tutto muove, dacché la propria potenza traduce sempre immediatamente in atto (6). E, come " puro atto ", è nella sua essenza " pura forma ", vale a dire immateriale. Appropriatissima, pertanto, la figurazion poetica che del " divino aspetto " ci offre Dante sul finire del suo poema:

---

(1) S. TOMMASO, *Summa theol.*, I. I. Q. 48. art. 1º.

(2) *De Mon.*, I. cap. XV (ed. Moore. III. 36).

(3) Cfr. *Parad.*, XXXIII. 115-20. e S. TOMMASO. Commento al *Liber sententiarum* di Pier Lombardo. ed. cit., I. 109-10.

(4) " Quamvis attributa essentialia communia sint tribus, tamen unum secundum rationem suam magis habet similitudinem ad proprium unius personae quam alterius: unde illi personae appropriari potest convenienter ecc. " (S. TOMMASO. *Comm.* ora cit., I. 399).

(5) Cfr. S. TOMMASO, *Summa theol.*, I. I. Q. 25. art. 1º e Q. 3. art. 2º.

(6) Movere nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum ecc. " (*Ibid.*, Q. 2, art. 3º).

Un punto vidi che raggiava lume
acuto sí, che il viso ch'egli affuoca
chiuder conviensi per lo forte acume;
e quale stella par quinci piú poca
parrebbe luna locata con esso
come stella con stella si collòca [1].

Ecco l'eterno Uno [2] rappresentato come un punto luminoso intensissimo e minutissimo, a significare nel modo piú matematicamente esatto l'immateriale e l'incommensurabile [3], dinotandone in pari tempo l'essenza. Ma Dio è uno e trino. Onde la " favilla pura ", riguardata con vista afforzatasi nella stessa contemplazione del " Valore infinito ", si dimostra triplice e tricolore:

Nella profonda e chiara sussistenza
dell'alto lume parvemi tre giri
di tre colori e d'una contenenza;
e l'un dall'altro come Iri da Iri
parea riflesso, e il terzo parea fuoco
che quinci e quindi egualmente si spiri [4].

Ecco il Verbo emanante dal Padre; ecco spirante da entrambi il Primo Amore. Al profondo mistero della Trinità non potevasi dare espressione poetica piú viva, piú perspicua e piú efficace di questa!

---

(1) *Parad.*, XXVIII. 16-21.

(2) Cfr. ivi. v. 36.

(3) " Nella scienza il punto, privato di estensione e astratto dalle idee di misura, è tra le immagini corporee quella che piú tien lo spirito, e trasporta il pensiero dal non misurabile all'incommensurabile e all'infinito ". Cosí il TOMMASEO, nel suo *Commento* a questo passo.

(4) *Parad.*, XXXIII, 115-20.

Tale il Sommo Bene. Difetto o corruzione di tutte le sue proprietà e qualità [1] deve costituirne il contrario, cioè Satana, il Male. Uno e trino questi ha da essere, ma grossamente e mostruosamente, sí da offrirci l'immagine della suprema deformità, come la Triade celeste della bellezza suprema. Alla sua essenza, altrettanto materiale quanto è spirituale quella di Dio, si convengono, dappoi che il male è *privatio vel corruptio boni* [2], attributi che sian la negazione dei divini: in luogo dell' “ infinito valore „ l'infinita impotenza, della somma sapienza la somma ignoranza *(stultitia diaboli)*, della bontà, cioè dell'amor del bene (unico vero *amore*) [3], la malizia, cioè l'amor del male o *odio* [4]. Come Dio, perfettissimo, non può *nullo modo pati*, Satana, imperfettissimo, è il principio passivo per eccellenza; laddove niente può operare che non sia sottrazione o corruzione di bene, e quindi accrescimento di miseria.

Or si vegga il modo come “ il perverso che cadde dal cielo „ [5] è rappresentato nell'ultimo canto dell'*Inferno* dantesco. — Il poeta, prossimo al ter-

---

(1) Cfr. S. TOMMASO, *Summa theol.*, I, I. Q. 48. art. 2°.

(2) Cfr. S. TOMMASO, Comm. al *Lib. sent.* di Pier Lombardo, ed. cit., II, 501-3, 506, 512. “ Bonum est subiectum mali „ (ivi, 506).

(3) “ ... Bonitas [appropriatur] Spiritui Sancto, qui procedit ut amor, cuius obiectum est bonum „ (*Ibid.*, I. 399).

(4) *Malizia* si contrappone a *bontà:* “ Lume v'è dato a bene ed a malizia „ (*Purg.*, XVI, 75); “ ... Iddio fece gli angeli buoni e li rei... Seguitò poi fuori d'intenzione la malizia de' rei „ (*Conv.*, III, cap. XII, ed. Moore, II, 273). Vedi anche S. TOMMASO, *Summa theol.*, I, II, Q. 71, art. 1°.

(5) *Parad.*, XXVII, 26-7.

mine del suo viaggio pe' " luoghi bui ", scorge un mostruoso " edificio ", quale all'annottare, ovvero in mezzo al fitto della nebbia,

par da lungi un molin che il vento gira.

È " la creatura ch'ebbe il bel sembiante ", mortalmente spaventosa ed enorme tanto, che le sole sue braccia sono rispetto a que' giganti, pur sí smisurati, che Dante ha incontrato prima, piú di quello che il poeta medesimo rispetto ad essi. La testa del mostro ha tre faccie, di tre colori: l'una dinanzi. le altre due a destra ed a sinistra.

Sotto ciascuna uscivan due grandi ali
  quanto si conveniva a tanto uccello;
  vele di mar non vidi io mai cotali.
Non avean penne, ma di vipistrello
  era lor modo; e quelle svolazzava
  sí che tre venti si movean da ello.
Quindi Cocito tutto s'aggelava.
  Con sei occhi piangeva, e per tre menti
  gocciava il pianto e sanguinosa bava.
Da ogni bocca dirompea co' denti
  un peccatore a guisa di maciulla,
  sí che tre ne facea cosí dolenti [1].

§ 7. Tale l'imperatore del regno doloroso, antitipo perfetto di " quell'imperador che lassú regna ". Quegli è un punto acutissimo " di pura luce "; questi un immane acervo di materia: quegli nell' " alto lume " accoglie tre giri di color diverso,

---

[1] *Inf.*, XXXIV, 46-57.

l'ultimo dei quali come fuoco; questi ha tre ceffi. l'uno vermiglio, l'altro giallognolo e il terzo nero.

Che valore simbolico abbian queste facce di Lucifero, e come si contrappongano ai tre giri della Divinità, non è difficile capire; naturalmente, purché si lascino da banda le tre parti del mondo recate in mezzo da non pochi commentatori moderni, le quali qui proprio non han che fare per nulla! La faccia vermiglia è quella dinanzi, cioè la principale, ch'è quanto dire (trattandosi del diavolo) la piú rea e piú malefica: sarà quindi antitetica a quello de' " tre giri, " che, pur essendo il piú benefico, tiene il terzo posto; e rappresenterà la malizia di Satana, ossia l'amore al male *(odio)*, opposta alla bontà di Dio. cioè all'amor del bene *(amore)*. Nel fatto. come quel giro parea fuoco spirante in egual modo da tutti e due gli altri, cosí codesto ceffo satanico era del color del fuoco [1] senza il lume e il caldo di questo. L'amor del bene, cioè il vero amore, la carità, è " fiamma viva " [2]; l'amor del male, cioè

---

(1) Questo colore è per Dante appunto il rosso o vermiglio. Come " Caron dimonio " ha gli occhi di bragia. cosí il " dimonio Cerbero " li ha vermigli (*Inf.*, VI. 16), e certo il poeta voleva significar la stessa cosa. Le " meschite " della *città roggia* son " vermiglie come se di foco uscite " (*Inf.*, VIII. 72). Vermiglia è la luce balenata dal vento uscito dalla " terra lagrimosa " (*Inf.*, III. 133-36). vermiglia in parte la luce dell'Aurora (*Purg.*, II. 7). Infine — e questo toglie ogni dubbio — una delle tre donne danzanti a destra del carro trionfale. di Beatrice. era " tanto rossa ",

che a pena fòra dentro al foco nota
(*Purg.*, XXIX. 122-23).

(2) Nel passo del *Purgatorio* ora citato. la donna rossa è appunto la

l'odio, ne ha l'aspetto (poeticamente, il *colore*), ma è la negazione della sua essenza, Dunque benissimo l'Alighieri lo simboleggia in quella faccia vermiglia; la quale, inoltre, per esser media fra le tre di Lucifero, tiene ugualmente d'ambedue le altre, al modo istesso che il terzo de' " tre giri „ luminosi procede dagli altri due.

Ciò posto, il valor simbolico delle altre due facce scaturisce spontaneo, ove si pensi che in Dio la bontà è spirazione della potenza e della sapienza, e che di queste la seconda è riflesso o emanazione della prima. Codeste facce saranno, pertanto, l'impotenza e l'ignoranza o stoltezza: ed a sinistra, ch'è la parte peggiore, sarà la piú rea, cioè l'ignoranza, che si contrappone al secondo degli attributi essenziali della Divinità; a destra, ch'è la parte migliore, la meno rea, cioè l'impotenza, che si contrappone al primo ed altissimo fra tali attributi. Inversa in tutto, anche nell'ordine de' suoi elementi, la triade satanica alla divina. E quanto bene appropriati i colori delle facce laterali di Lucifero a quello ch'esse significano! Il nero, essendo opposto al bianco, cioè al colore della

---

carità. Beatrice appare agli occhi del poeta, cinta d'oliva sovra candido velo, e sotto verde manto,

vestita di color di fiamma viva:

cioè sorretta dalla fede, velata di speranza, vestita di carità. Vedi *Parad.*, XXXI, 13, dove gli angeli son figurati con facce " tutte di fiamma viva „ a dinotare — su questo i commentatori concordano — il loro ardor d'amore; ed anche il § 11 della *Vita nova* (ed. Moore, II, 19): "... anzi mi giungea una fiamma di caritade „.

luce cosí nel senso letterale di questa (¹) come nel figurato (²), acconciamente simboleggia l'ignoranza o stoltezza, per la quale l'intelletto *lumine caret*. Il giallognolo o, come il poeta s'esprime, " tra bianco e giallo " rappresenta il corrompimento avvenuto nella " somma d'ogni creatura " della sua essenza angelica, a significar la quale, poi ch'è " pura luce ", suole Dante valersi appunto del color bianco (³). E. poiché tal essenza è pura forma, e quindi " puro atto " (⁴), il corrompimento o adulteramento di essa in Lucifero consiste nella sopravvenuta incapacità di lui ad agire — ch'è quanto dire ad operare il bene (⁵) — ossia nella sua impotenza. Questa è *corruptio boni;* l'ignoranza è *subtractio:* congiunte, esse costituiscono la pena (come la malizia la colpa) di colui che sol pochi istanti fu, quale Iddio l'avea

---

(1) Pel mattino l' " emisperio " si fa bianco (*Parad.*, I. 44); il sole " raggiando " muta in bianco " aspetto di cilestro " (*Purg.*, XXVI. 4-6). ed imbianca. cioè illumina, le cose (cfr. *Inf.*, II. 128); anche la luce raggiata dagli angeli biancheggia (*Purg.*, XVI. 142-44).

(2) Vuoi tu che questo ver piú ti s'imbianchi?
(*Parad.*, VIII. 112);

> Solo il peccato è quel che la disfranca *[l'umana creatura]*
> e falla dissimile al Sommo Bene
> perché del lume suo poco s'imbianca
> (ivi, VII, 79-81).

(3) Cfr. *Purg.*, I. 22-6. XII. 88-9. XVI. 142-44: *Parad.*, XXXI. 13-15.

(4) Cfr. *Parad.*, XXIX. 22-4 e 31-3. " Forma est actus: quod ergo est forma tantum. est actus purus " (S. TOMMASO. *Summa theol.*. I. Q. 50ᵃ, art. 2ᵒ).

(5) Operare il male non è *agere*, come il poterlo operare non è *potentia*. " [Malorum] potentia. non a viribus. sed ab imbecillitate descendit " (BOEZIO. *Philos. consol.*, ed. Teubner. p. 94).

creato, *signaculum similitudinis, sapientia plenus et perfectus decore in deliciis Paradisi* [1].

Non meno di questa finzione delle tre facce [2], perfettamente rispondono a ciò che sopra si è detto intorno a Lucifero quale antitipo della Divinità le altre che tengon dietro. Come Dio spira amore da tutto il suo essere, cosí uno " spiramento „ [3] al retto amore avverso muove dal trigemino mostro: ed è triplice esso pure, ventilandolo tre coppie d'ali: e queste, cosí moltiplicate, anziché all'ufficio che avevano nella nobilissima delle creature angeliche, servono solamente a codesto. Sta egli, immobile per sempre, nell'oscuro fondo dell'universo: onde quelle sue ali non si vestono delle " eterne penne „ destinate a trattar l'aere liberamente spaziando per la luce e per l'azzurro; ma son fatte a mo' di quelle del pipistrello, che svolazza pel tenebrore delle spelonche. Dio è puro atto, Satana è pura potenza; Quegli opera perpetuamente, questi perpetuamente patisce. Di tale *passione* son segno esteriore le lagrime che gocciano da' suoi sei occhi. E, soffrendo senza fine, infligge altrui eterno supplizio.

Poiché Satana è il principio passivo, la *passione*, ove s'intenda nel senso di angosciosa priva-

---

[1] EZECHIELE, XXVIII, 12-13. Questo passo, che nel senso letterale si riferisce al re di Tiro, allegoricamente è da varî Santi Padri applicato a Lucifero. Vedi anche l'*Epistola a Cangrande*, § 27 (ed. Moore, III, 264).

[2] Contrapponendosi alla *Trinitas trifrons*, essa occorre anche in altre opere medievali (cfr. KRAUS, *Dante, sein Leben u. sein Werk* ecc., Berlino, Grote, 1897, pp. 540 e 547).

[3] La parola è di Dante (*Vita nova*, § 39, ed. Moore, II, 87).

zione di quella *operatio propriae virtutis* e di quella *fruitio Divini Aspectus* (atto dell'intelligenza angelica od umana) in cui consiste la felicità di questa vita e dell'altra (¹), procede da lui, sommo Male, cioè somma *privatio Boni.* Che è quel vento che costringe Dante a ripararsi dietro a Virgilio? Manifestamente la spirazione diabolica; il cui ufficio, se nella finzione è principalmente d'aggelare tutto Cocito, secondo l'allegoria sarà principalmente di sottrarre altrui quel " caldo d'amore „ (²), suscitato da spirazione divina, per cui l'umana creatura " corre al bene „, operando secondo la virtú innata, e però gode. Sarà, dunque, il mezzo col quale il supremo paziente " da tutti i pesi del mondo costretto „ (³) è altrui cagione di sofferenza. " Ogni lutto „ procede dall' " antico avversaro „ (⁴) appunto per codesta sua spirazione malefica, contro la quale non v'è altro schermo se non il retto argomentare della ragione (⁵).

(¹) Vedi la chiusa del *De Monarchia,* che avremo in seguito a citare molto spesso. Ogni piacere procede dall'operare (" ... omnem delectationem aliquam operationem consequi necesse est „. S. TOMMASO, *Summa theol.,* I. II. Q. 32, art. 1º).

(²) Cfr. *Parad.,* V, 1.

(³) *Parad.,* XXIX, 57. Egli è anche per questo l'opposto del Primo Agente, del Motor Primo, nel quale " potentia passiva nullo modo est „ (SAN TOMMASO, *Summa theol.,* I. I. Q. 25, art. 1º).

(⁴) Ma voi prendete l'esca, sí che l'amo
dell'antico avversaro a sè vi tira
(*Purg.,* XIV, 145-46).

S'ei fu sí bel com'egli è ora brutto
e contra 'l suo Fattore alzò le ciglia,
ben dee da lui procedere ogni lutto
(*Inf.,* XXXIV, 34-36).

(⁵) La ragione retta s'impersona nella *Commedia* in Virgilio, come ve-

§ 8. Da questo è ragionevole dedurre conseguenze che spargono viva luce sul sistema dantesco delle colpe e delle pene, e dànno modo altresí (come vedremo piú innanzi) di stabilire sopra solide fondamenta l'edifizio dell'allegoria morale da rintracciare nella *Commedia*.

L'uomo nel Paradiso Terrestre trovavasi in istato d'" originale giustizia ", perché la sua volontà, ch'è quanto dire il suo appetito intellettivo (1), era soggetta a Dio: *iustitia, pietas et religio* costituivano la sua buona naturale disposizione (2), ossia la perfetta sanità dell'anima (3), ond'egli, appetendo soltanto il bene, godeva di quelle dilettazioni che conseguono alle passioni " perfettive " (4). L'" umana colpa " (5) ci privò dell'originale giustizia, perché Adamo non tollerò il freno posto per suo vantaggio alla " virtú che vuole " (6). Con la prevaricazione,

---

dremo. Il ritrarsi di Dante dietro al suo duca (" ché non v'era altra grotta ") ha dunque un significato allegorico molto ovvio.

(1) " Appetitus intellectivus est voluntas " (S. Tommaso, *Comm. all'Etica d'Arist.*, ed cit., p. 58).

(2) Cfr. *Conv.*, II, cap. XI e IV, cap. XIX (ed. Moore, II, 186 e 385).

(3) " La buona disposizione [del corpo], cioè la sanità ecc. " (*Conv.* IV, 25, ed. Moore, II, 418). Vedi anche S. Tommaso, *Comm. a P. Lomb.*, ed. cit., II, 279.

(4) " Passiones circa bonum habitum vel tempore suo habendum, ut amor, gaudium, desiderium et spes non affligens, in statu innocentiae fuerunt... " (S. Tommaso, *Summa theol.*, I, I, Q. 94, art. 3°). " Ad omnem passionem sequitur delectatio vel tristitia. Quia passio animae nihil aliud est quam motus appetitivae virtutis in persecutione boni vel in fuga mali. Cum ergo pervenit ad bonum in quod appetitus tendit, vel cum vitat malum quod refugiebat, sequitur delectatio. Quando autem est e converso, sequitur tristitia... " (S. Tomm., *Comm. all'Etica d'Arist.*, ed. cit., p. 54).

(5) *Purg.*, VII, 33.

(6) *Parad.*, VII, 25.

la volontà perdette la *rectitudo ad finem* (1); onde le passioni — cioè i moti dell'appetito sensitivo, non più dall'intellettivo indirizzati ad esso fine, cioè a Dio, secondo il lume della ragione a Dio medesimo sottoposta — rimossero l'uomo da quella buona naturale disposizione (2), e lo resero infelice ed infermo (3).

" Cum passiones — scrive l'Aquinate (4) — sint quaedam animae aegritudines rationis regulam impedientes, quaecumque peccata ex passione procedunt, quasi ex illius infirmitate procedere dicuntur ". L'anima umana per effetto del peccato originale di sana qual'era è divenuta *aegrotans* (5); la sua natura s'è viziata ed infetta (6): di qui una *inordinata dispositio*, un *languor* in essa anima, che contrastano colla sua originaria buona disposizione, coll'originario suo valore.

Siffatta mala disposizione o infermità — ch'è tutt'uno — in che cosa consiste, e donde procede?

È chiaro, ch'essa consiste nell'impedimento che l'uomo trova a quell'" operazione della propria

---

(1) Cfr. S. Tommaso, *Comm. a Pier Lombardo*, ed. cit., II. 443. Il Gelli, ne' *Capricci del bottaio* (ed. Sonzogno, p. 106), dice che pel fallo primo perdemmo " quella rettitudine ch'era in noi, cioè la giustizia originale ". Vedi anche ciò ch'egli scrive a p. 208.

(2) Cfr. S. Tomm., *Summa theol.*, I. I. Q. 97, art. 2°.

(3) Onde l'umana specie inferma giacque
giù per secoli molti in grande errore
(*Parad.* VII. 28-29).

(4) *Summa theol.*, I. II. Q. 77, art. 3°.

(5) L'espressione è di Dante stesso (*De Mon.*, I. 16). Uscendo dallo stato d'innocenza l'uomo contrasse " infirmitatem peccati " (ivi, III, 4).

(6) Cfr. S. Tommaso, *Summa theol.*, I. I. Q. 81, art. 1°.

virtú „, a cui attende con sommo diletto quando l'animo suo, integro e sano, può compiere il naturale ufficio assegnatogli dalla Provvidenza. Prima del peccato originale, al bene nulla impediva, al male nulla sospingeva: non aveva l'uomo " infirmitatem ad malum „, ed aveva " adiutorium ad bonum „ (1). Dopo il peccato, nella sua propria infermità o mala disposizione trovò egli un " impedimento „ all'istintivo inalzarsi verso il Sommo Bene (2), ed una " pronitas ad omnia peccata „ (3). Causa dell'uno e dell'altra fu la mala biscia che " diede ad Eva il cibo amaro „ (4), cioè il demonio; siccome " aliquod agens „ che cagioni " aliquam dispositionem ad aliquem effectum „ (5). Pertanto, codesta disposizione al male, o infermità, procede nell'uomo dalla spirazione diabolica: a quel modo che la disposizione al bene — la *bona dispositio* onde l'anima, sana, obbedisce all'" impeto primo „, non " torto da falso piacere „, e s'inalza al cielo (6) — procede dalla spiraziono divina, cioè dal retto amore infuso in noi dall'eterna

(1) PIER LOMBARDO, *Lib. sentent.*, ed. cit., II, 364.
(2) Cfr. *Parad.*, I, 139-40:

> Maraviglia sarebbe in te, se privo
> d'impedimento giú ti fossi assiso.

(3) Cfr. S. TOMMASO, *Summa theol.*, I, I, Q. 114, art. 3°.
(4) *Purg.*, VIII, 97 sgg.
(5) S. TOMMASO, loc. cit.
(6) Cfr. *Parad.*, I, 134-35, e *Purg.*, XXXIII, 145 (" puro e disposto a salire alle stelle „).

Bontà [1]. E non soltanto per aver cagionato il fallo primo, onde la natura umana, viziata, contrasse quel *languor*, quella *aegritudo* dell'appetito intellettivo, che lo fa agevolmente soverchiare dal sensitivo [2]; ma anche coll'operare direttamente sull'appetito intellettivo stesso, cioè sulla volontà, il diavolo esercita sopra l'uomo il suo maligno influsso. " Bugiardo e padre di menzogna " [3], egli crea false immagini di bene [4], che propone come obietto alla volontà nostra; e, ottenebrando la ragione, sviando l'immaginativa, secondando le passioni per le quali noi incliniamo al male, c'induce al peccato, e ci trascina da ultimo con sé all'inferno [5].

Nell'uomo, adunque, la disposizione infusa da

---

(1) Guardando nel suo Figlio con l'amore
che l'uno e l'altro eternalmente spira,
lo primo ed ineffabile valore ecc.
(*Parad.*, X, 1-3).

Questa spirazione divina riempie solo gli animi " ben disposti " (" ...che il ben disposto spirto d'amor turge ", ivi, 144).

(2) Per la colpa di Adamo — scrive S. TOMMASO (*Summa theol.*, I. II, Q. 80, art. 4°) — siamo tutti proclivi a peccare: e il diavolo, che lo istigò, è occasionalmente e indirettamente la causa d'ogni nostro fallo, " sicut si diceretur esse causa combustionis lignorum qui ligna siccaret, ex quo sequeretur quod facile incenderentur ".

(3) *Inf.*, XXIII, 144.

(4) Cfr. *Purg.*, XXX, 131.

(5) Cfr. S. TOMMASO, *Summa theol.*, I. II. Q. 80, art. 1°. — " Impugnantur homines a daemonibus ipsa illorum malitia; ordo autem impugnationis ab ipso Deo est " (ivi, I. I. Q. 114, art. 1°). " Bonum hominis dupliciter procuratur per divinam providentiam. Uno modo directe, dum scilicet aliquis inducitur ad bonum et retrahitur a malo; et hoc decenter fit per angelos bonos. Alio modo indirecte, dum scilicet aliquis exercetur, impugnatus per impugnationem contrarii: et hanc procurationem boni humani conveniens fuit per malos angelos fieri, ne totaliter post peccatum ab utilitate naturalis ordinis exciderent " (ivi, I. I. Q. 64, art. 4°).

Dio (1) è adulterata dal demonio, sí che di buona si cangia in perversa. Ne consegue, che la disposizione " che il Ciel non vuole " (2) deriva in noi da quella spirazion diabolica, che vedemmo acconciamente figurata come un vento. Ma giova subito osservare, che non si tratta d'un vento solo; sibbene di tre, come il poeta, non senza le sue buone ragioni, ci fa sapere. Sotto le tre facce di Lucifero uscivano tre coppie d'ali, e il mostro

quelle svolazzava
sí che tre venti si movean da ello.

La spirazione del Male, triplice secondo Dante (come si vede), procede o da impotenza, o da stoltezza, o da malizia, cioè dall'uno o dall'altro degli attributi essenziali di Satana — antitetici ai divini — significati dalle tre facce. Triplice, quindi, dev'essere anche la mala disposizione che per effetto di essa si crea nell'uomo. E, di fatto, per Aristotele come per S. Tommaso, codesta disposizione è d'incontinenza o di malizia bestiale o di pura e semplice malizia. In altri termini, si dànno nell' " umana creatura " tre cattive disposizioni o infermità dell'animo, che la allontanano da Dio:

incontinenza, malizia e la matta
bestialitate (3).

---

(1) Sottilmente distingue *dispositio* da *providentia* S. Tommaso nel *Comm. a Pier Lombardo*, ed. cit., I. 513.

(2) *Inf.*, XI. 81.

(3) Ivi, vv. 82-3.

È naturale, che secondo questa distinzione, fondamentale nell'*Etica* di cui Dante ha fatto sue le dottrine, egli abbia diviso gli abitatori del " doloroso regno " a cui Satana impera. Esse discendono, chi ben guardi, come da causa effetto, dalle tre forme della perversità del demonio.

La malizia di costui, cioè quel mal volere onde l' " argomento della mente " è da esso usato a fin d'ingiuria o danno [1], produce nell'uomo che elegga di seguire i suggerimenti del diavolo una corruzione, o adulterazione, dell'appetito intellettivo [2], poiché fa sí che l' " amore d'animo " (il quale è ciò che muove esso appetito) erri " per malo obietto " e " al mal si torca " [3]. Per tale corruzione si genera un'infermità o cattiva disposizione dell'animo nostro, che chiamasi *malizia,* cioè mal volere [4], al pari di quella del diavolo, di cui è figlia.

---

(1) Giunse quel mal voler che pur mal chiede
con l'intelletto ecc.

Cosí del demonio leggiamo nel canto V del *Purgatorio*, vv. 112-13: nel qual luogo, del pari che in due dall'*Inferno* (XXIII, 16 e XXXI, 56), *mal volere* significa — come bene osserva il CASINI nel suo Commento — " la disposizione a fare il male " congiunta ne' diavoli con altre triste loro proprietà.

(2) Giova rammentare che, come già s'è detto, l'appetito intellettivo è la volontà.

(3) Come meglio vedremo piú avanti, nel canto XVII del *Purgatorio* Virgilio, dopo avere insegnato a Dante, che " né creator né creatura mai... fu senza amore O naturale o d'animo ", soggiunge che l'amore d'animo

...quando al mal si torce, o con piú cura
o con men che non dee corre nel bene,
contra il Fattore adopra sua fattura
(vv. 91-102).

(4) " ... Nel volere e nel non volere nostro si giudica la malizia e la bontade " (*Conv.*, I, cap. 2°, ed Moore, 11, 105).

Per essa l'uomo appetisce, anziché il bene, il male, e però si acquista odio presso Dio:

> D'ogni malizia ch'odio in Cielo acquista
> ingiuria è il fine... [1].

Sennonché, spesso l'appetito intellettivo non si corrompe e adultera in seguito a cattiva scelta dell'arbitrio (che nell'uomo è libero) cagionata dalla disposizione di malizia contratta [2]; sibbene per effetto d'un volontario accecamento della ragione, che o ci fa amare ed appetire il male altrui al modo di quelle bestie nella cui natura è il nuocere per istinto e per bisogno, o ci fa apparire siccome un bene quello che invece è grave male secondo le leggi di Dio e della natura. Di qui un'altra infermità o cattiva disposizione dell'animo, ch'è *malizia* essa pure. avendo ugualmente per fine l'“ingiuria„; ma non malizia pura e semplice — ch'è quanto dire odio cosciente [3] —, bensí malizia dissennata, *bestiale*, ossia, in una parola, *bestialità*. Ecco l'effetto d'un'altra spirazione del Male: quella ventilata dalle ali ch'e-

---

(1) *Inf.*, XI. 22-3. Cfr. *Conv.* IV. cap. I. ed. Moore. II. 297: “Ragionevole e onesto è. non le cose. ma le malizie dello cose odiare„ ...“La mia eccellentissima Donna [*cioè la Filosofia*] intende massimamente a partire la malizia dalle cose. la qual cagione è di odio„.

(2) La cattiva disposizione contratta non isforza la volontà. ma la rende proclive al male: “Voluntas libera manet;... nihilominus tamen potest inclinari ad agendum aliquid per aliquas dispositiones et habitus ex quibus pronior efficitur ad eligendum alteram partem„ (S. TOMMASO. *Comm. a Pier Lomb.*, ed. cit.. II. 371).

(3) *Odio* è la tendenza dell'animo a rifuggire da ciò ch'è salute di chi n'è oggetto (cfr. *Purg.*, XVII. 106-8. ed anche S. TOMMASO. *Summa theol.*. I. II. Q. 29. art. 1°). Odiare uno è *velle ei malum*, come amarlo è *velle ei bonum* (S. TOMM.. ivi. art. 4°).

scon di sotto al nero ceffo raffigurante l'*amentia* opposta alla *sapientia* del Sommo Bene. Dalla stoltezza del diavolo la bestialità " matta „ degli uomini.

Per due cattive disposizioni, adunque, ch'egli contrae — la malizia pura e semplice (1) e la malizia bestiale — l'uomo si rende volontariamente simile al demonio; il quale, al tutto immateriale e incorporeo, non ha che volontà ed intelletto, quella rivolta al male, questo cieco per la total privazione della " verace luce „ (2). Ma in noi, creature spirituali e corporee al tempo stesso, insieme coll'appetito intellettivo o volontà, opera il sensitivo, diviso in concupiscibile ed irascibile secondo che si riferisce a un bene dilettevole pel senso, ovvero a un bene dilettevole *sub ratione cuiusdam altitudinis*, come sarebbe, per esempio, la vittoria (3). Della " virtú che vuole „ è proprio cosí l'eleggere, al lume della ragione, l'obietto da proseguire col desiderio (4), come il proseguirlo contenendo le forze inferiori dell'anima — cioè quelle dell'appetito sensitivo — sotto l'imperio di essa ragione, nella via che a quel

---

(1) " Malitia simpliciter dicta „ (v. piú avanti).

(2) Cfr. S. Tommaso, *Summa theol.*, I. I. Q. 54. art. 5°. e Q. 59. art. 4°. Gli angeli " per intellectum universalem boni rationem attingunt „; quindi il diavolo di essa è privo interamente.

(3) Cfr. S. Tommaso, *Comm. all'Etica d'Aristotele*, ed. cit., p. 58.

(4) " Liberum arbitrium virtutem voluntatis et rationis colligit... Eligere enim, quod actus eius ponitur, importat discretionem et desiderium: unde eligere est alterum alteri praeoptare. Haec autem duo sine virtute voluntatis et rationis perfici non possunt „ (S. Tommaso, *Comm. a Pier Lombardo*, ed. cit., II, 330).

fine conduce (1). Ora, anche quando la volontà elegga come obietto il bene, può tendere ad esso inordinatamente, cioè con " poco o troppo di vigore ", " con piú cura o con men che non dee " (2). Ciò deriva dalla privazione dell'originale giustizia, la quale prima del peccato dell'" uom che non nacque " era il vincolo — come dice l'Aquinate — " inferiores vires in obedientia rationis continens ", il vincolo per cui queste forze " sub potestate voluntatis rectae detinebantur " (3). Nell'uomo, destituito di quella *rectitudo ad finem* della volontà, che, essendo il freno messo a questa da Dio, le conferiva la virtú di reggere, alla sua volta, ed ordinare *ad finem* le forze dell'appetito sensitivo, ciascuna di queste tende inordinatamente al suo obietto, " concupiscendo illud " (4). *Concupiscenza,* pertanto, può chiamarsi in genere lo stato morboso dell'appetito sensitivo, tanto concupiscibile quanto irascibile (5), il cui moto verso il bene avvenga " con ordine corrotto " (6). Tale

(1) " Vires appetitus sensibilis sunt natae recipere ordinem ad finem ab ipsa voluntate " (S. Tommaso, *Comm. a Pier Lombardo,* ed. cit., II. 443).

(2) *Purg.,* XVII, 96 e 100-1.

(3) *Comm. a P. Lomb.,* II, 477 e 443.

(4) Ivi, 443, e cfr. *Summa theol.,* I. II. Q. 82. art. 3°.

(5) Il peccato originale — scrive S. Tommaso — quanto alla forma è privazione della originale giustizia, quanto alla materia è concupiscenza abituale, ma " non secundum quod [concupiscentia] denominatur a vi concupiscibili, quae contra irascibilem dividitur, sed secundum quod sumitur ab appetitu sensualitatis qui in utramque vim dividitur, scilicet irascibilem et concupiscibilem " (ivi).

(6) *Purg.,* XVII, 126. Questa *mala dispositio* dell'appetito sensitivo, effetto del peccato originale, si diminuisce mediante il battesimo, ma non si toglie (cfr. S. Tommaso, *Comm. a P. Lomb.,* II, 472-73, e *Summa theol.,* I. II. Q. 109, art. 9°).

stato morboso, come deriva da una passione fatale all'" umana specie ": la *cupidità* o cupidigia, ch'è appunto il moto disordinato dell'appetito sensitivo; cosí genera alla sua volta una trista malattia dell'animo: la incontinenza, vale a dire quella mala disposizione per la quale, come ora si è detto, dopo la perdita dell'originale giustizia, l'appetito intellettivo, o volontà, mal riesce a contenere nell'obbedienza della ragione le forze dell'appetito sensitivo.

Ecco la terza delle disposizioni " che il Ciel non vuole "; malattia ereditaria, e però di gran lunga piú diffusa e men facile ad evitare e a guarire che le altre. Essa è un'infermità dell'appetito intellettivo, al pari di quella che Dio ha inflitto come pena a Lucifero ed agli altri angeli ribelli, impedendo loro per tal modo l'operazione del bene. L'impotenza diabolica e l'umana procedono da infermità analoghe; anzi, se nell'uomo l'appetito fosse indiviso come nelle sostanze separate, cioè se accanto all'intellettivo non fosse in lui il sensitivo, si potrebbe dire che l'infermità da cui derivano fosse la stessa. Nel diavolo la volontà non può tendere al bene, dacché in esso " amore è del tutto spento " (1); nell'uomo la volontà non può conseguirlo, dacché non riesce a contenere nella via che ad esso conduce le forze inferiori dell'animo. Questa mala disposizione dell'appetito intellettivo non esisteva nell'uomo prima del peccato originale: la

(1) *Conv.*, III, cap. XIII (ed. Moore, II, 275).

" virtú che vuole „ era in lui frenata direttamente da Dio, epperò sana. Invidioso della felicità dei nostri " parenti „, Satana con la sua spirazione, cioè col subdolo suggerimento dato ad Eva, viziò l'umana volontà a somiglianza della diabolica. Cosí per l'invidia di lui si dipartí dall'inferno — de' cui abitatori, reietti dal cielo, era propria e peculiare — la " bestia senza pace „, come Dante poeticamente la raffigura, cioè quel tristo morbo dell'incontinenza, per cui l'" appetito d'animo „, sviato, mai non si posa ed acquieta [1]. L'incontinente è impotente; poiché, dopo aver eletto la strada buona, è trascinato in contraria parte, invano a lui parlando la voce della ragione, e invano sforzandosi egli di volere il bene [2]. L'impotenza de' viziosi sta appunto nel loro non riuscire a giungere là dove la *naturalis intentio* adduce e quasi sospinge, e dove la ragione ammonisce

---

(1) " ... Dalla Divina Bontà, in noi seminata e infusa dal principio della nostra generazione, nasce un rampollo, che gli Greci chiamano *hormen*, cioè appetito d'animo naturale. ...Questo naturale appetito... nel principio quasi si mostra non dissimile a quello che pur da natura nudamente viene... Comincia una dissimilitudine tra loro nel procedere di questo appetito, ché l'uno tiene un cammino e l'altro un altro... Cosí questi umani appetiti per diversi calli dal principio se ne vanno, e uno solo calle è quello che noi mena alla nostra pace „ (*Conv.*, IV, cap. XXII, ed. Moore, II, 396-97).

(2) Si chiama incontinente colui che, al dire di S. Tommaso, " proponit quidem a noxiis delectationibus abstinere, vincitur tamen interdum impetu passionis, ut contra suum propositum impetum passionis sequatur „ (*Comm. all'Etica d'Arist.*, ed. cit., p. 8). È l'appetito sensitivo, " qui appetit id quod est delectabile sensui „, quello che " interdum contrariatur ei quod ratio iudicat esse simpliciter bonum „, e le sue passioni sono " concupiscentia, ira et similia „ (ivi e p. 46).

d'andare, perché *transversos eos* l i b i d o *praecipitat* (1). Questa *libido* o *cupiditas* è la passione dell'appetito sensitivo che trascina al male. Nel non potervi resistere sta la mala disposizione d'*incontinenza*, tristo effetto di quella spirazione che muove dall'*impotenza* diabolica figurata nel ceffo giallognolo dell'orribile mostro. Ecco la terza forma dell'umana *infirmitas;* forma, dopo la prevaricazione de' nostri " primi parenti ", congenita nell'uomo, per la quale, di conseguenza, involontariamente egli si fa simile agli angeli rei.

§ 9. Or chi non vede, quanto appropriatamente il sommo poeta abbia distribuito i dannati per l'erta della " valle d'abisso " secondo le tre forme di quella infermità che costituisce l' " impedimento " per cui gli uomini non possono inalzarsi al cielo, e, aversi da Dio, (2) vivono schiavi del peccato e, dopo morte, prigionieri nel " cieco carcere " eterno?

Coloro che, per dirla con Boezio (3), " scientes volentesque bonum deserunt et ad vitia deflectunt " e quelli che ciò fanno " ignorantiae caecitate ", ma per partito preso, saranno eternalmente concittadini dei demoni (ai quali hanno voluto assimigliarsi) dentro le ferree mura arroventate di Dite, nel " basso inferno ". La " città roggia " è la sede dei " felli ", angeli ed uomini. Il " mal volere ", sia esso uno

(1) Boezio, *Philos. consol.*, ed. Teubner, pp. 93-4.
(2) Il latinismo 'aversi' è di Dante stesso (*Parad.*, XXXIII, 78).
(3) Loc. cit.

spontaneo traviamento dell'appetito intellettivo. epperò ' malizia ' vera e propria, sia esso un traviamento di tale appetito dovuto ad *obcaecatio mentis*, epperò ' malizia bestiale ' o ' bestialità ', è sempre punito nella " città dolente ", fuori della quale i diavoli non risalgono la valle buia.

Quelli, invece, che " transversos libido praecipitat " [1] benché abbiano eletto di seguire il bene, staranno eternalmente ne' cerchi superiori del baratro infernale, fuori dalla malvagia compagnia dei demoni, custoditi soltanto da mostri di natura diabolica. L' ' incontinenza ', per essere (come s'è veduto) una malattia ereditaria dell'appetito intellettivo, consistente non già nel volere il male, bensí nel non riuscire, pur volendo, a contenere le forze inferiori dell'animo nella " via verace ",

men Dio offende, e men biasimo accatta.

Diviso a questo modo, l'inferno dantesco " il mal dell'universo tutto insacca ". Né può essere altrimenti; né arriviamo ad intendere, come chi voglia spiegar bene l'ordinamento dell'inferno stesso possa esimersi dall'andar ricercando, con quale di queste tre specie della morale infermità degli uomini sian da ricongiungere i peccati che, secondo la dottrina cristiana, non espiati, arrecano la morte dell'anima. Tutti e sette è da credere che il poeta li supponga puniti

---

[1] Ibidem.

nella valle " ove mai non si scolpa ", come tutti e sette sono espiati sul monte " ove ragion ne fruga ". E oltre ad essi (eccezion fatta pei peccati che possono chiamarsi *negativi*) non è lecito in alcun modo ammettere che Dante ve ne immaginasse degli altri: sia perché la partizione aristotelica non sarebbe stata accolta da lui, rigidamente ortodosso, se non gli fosse sembrata rispondente appieno alla chiesastica; sia perché, come esplicitamente afferma Virgilio nel canto XVII del *Purgatorio*, nell'uomo sementa di " ogni operazion che merta pene " è quell'amore ossia appetito d'animo, onde già s'è parlato, che si torce al male o corre al bene " con ordine corrotto " soltanto in sette modi, corrispondenti appunto ai peccati mortali.

Ma vediamo, dacché tale conciliazione a nostro avviso è necessaria, in che modo quello che il " savio duca " sulle tracce d'Aristotele insegna circa alle tre disposizioni invise a Dio si può metter d'accordo con ciò che, seguendo dottrine approvate dalla Chiesa, egli espone intorno ai sette disordini d'amore. Queste digressioni dottrinali del canto XI dell'*Inferno* e del XVII del *Purgatorio* manifestamente intendono a darci la chiave dell'ordinamento morale della *Commedia* per ciò che concerne i vizî. È ben verosimile, pertanto, ch'esse s'integrino e diano luce l'una all'altra. Giova cominciare dalla seconda.

L'amore " d'animo " (da non confondere col naturale, ch'è sempre senza errore), cioè il piegarsi

dell'animo stesso verso l'immagine, percepita dalla nostra apprensiva, di cosa che piaccia (1),

> puote errar per malo obietto
> o per poco o per troppo di vigore (2).

Nel primo caso, si torce al male, e precisamente al " mal del prossimo ". Ciò avviene in tre modi e per tre diverse ragioni. Può farci piacere e desiderare l'oppression del vicino la sola speranza di eccellere noi; può farcela piacere e desiderare l'afflizione conseguente al timore di perder potere o grazia od onore o fama pel sormontare di esso; infine, può farci bramare il male altrui lo sdegno per ingiuria ricevuta, che ci asseta di vendetta. Come si vede, questo amore del " mal del prossimo " procede " in nostro limo ", cioè nell'umana natura, o da *superbia* (" amor propriae excellentiae ") (3), o da *invidia* (" tristitia de bono alterius ") (4), o da *ira* in quanto genera in noi " appetitum vindictae "; tre passioni, delle quali avremo piú sotto a ragionare distesamente.

Nel secondo caso, cioè quando l'amore d'animo pecca " o per poco o per troppo di vigore ", esso corre bensí al bene, ma " con piú cura o con men che non dee ". Se il bene al quale si volge è il mondano, erra abbandonandoglisi troppo; se è il vero,

(1) Cfr. *Purg.*, XVIII, 19-27.
(2) *Purg.*, XVII, 95-6.
(3) S. Tommaso, *Summa theol.*, II, II, Q. 162, art. 2°.
(4) Ivi, I, I, Q. 63, art. 2°, e II², Q. 36, art. 1° e 3°.

cui ciascuno " confusamente apprende ", erra andando troppo a rilento nell'acquistarlo. Quell'eccessivo abbandonarsi al bene mondano avviene anch'esso, come il torcersi al male, in tre modi. Ma Virgilio vuole che il suo discepolo " per *sé* ne cerchi "; onde noi dobbiamo far lo stesso, osservando quali peccati s'espiano nelle tre cornici superiori del Purgatorio, ove " si piange " tal colpa. E poiché questi peccati sono, andando dal piú grave al meno grave, d'avarizia e prodigalità, di gola e di lussuria, è chiaro che la differenza fra i tre disordini d'amore ond'essi procedono sta soltanto nella qualità del bene fallace che n'è obietto (piacere del tatto, ovvero del gusto, ovvero dell'uso di ciò che si possiede), e che tali disordini formano tutti insieme quella passione, ossia quel moto dell'appetito sensitivo, che già sappiamo chiamarsi *cupidità* o cupidigia. Quanto all' " amore con ordine corrotto " del verace bene, esso consiste in negligenza o indugio messo nel ben fare per tepidezza, cioè per *accidia* (1).

In che relazione sta tutto questo colla dottrina aristotelica delle disposizioni al male, esposta da Virgilio stesso nel canto undecimo dell'*Inferno?*

Non è dubbio, che l' " amore d'animo ", spettando alla parte razionale, cioè alla volontà ed all'intelletto (2), è ciò che muove in noi l'appetito

(1) Cfr. *Purg.*, XVIII, 107-8 e 132.

(2) Cfr. *Conv.*, IV, cap. XXII (ed. Moore, II, 398). L'amore, ch'è la prima delle passioni del concupiscibile, donde le altre si generano (cfr. S. Tommaso,

intellettivo. Nel fatto, tosto che s'è piegato verso la " cosa che piace „ (e " quel piegare è amore „),

> l'animo, preso, entra in desire,
> ch'è moto spiritale, e mai non posa
> fin che la cosa amata il fa gioire [1].

Ne consegue, che, quando l'amore si torce al male, la volontà fa il medesimo; ond'essa, corrompendosi, diventa " mal volere „, e l'animo perciò si dispone " a malizia „ [2]. Similmente, quando l'amore corre al bene inordinatamente, la volontà è tratta dall'appetito sensitivo a fare il medesimo; ond'essa perde la virtú di contenere ne' giusti termini le forze inferiori dell'animo, e questo perciò si dispone a " incontinenza „. Nel primo caso, il fine a cui l'uomo tende è sempre l' " ingiuria „:

> D'ogni malizia ch'odio in Cielo acquista
> ingiuria è 'l fine... [3];

ma due diversi mezzi egli ha per conseguirlo: la violenza e la frode. Quest'ultima è " dell'uom proprio male „; l'altra è propria delle bestie, che, irragio-

---

Summa theol., I. II. Q. 24. art. 1-4 e Q. 25. art. 2°), può dirsi " sementa in noi d'ogni virtute E d'ogni operazion che merta pene „ (*Purg.*, XVII, 103-5) solo in quanto va soggetto all'impero della ragione e della volontà.

(1) *Purg.*, XVIII, 31-33.

(2) Dice ARISTOTELE nell'*Etica* (ed. cit., p. 57): " secundum passiones moveri dicimur: secundum virtutes vel malitias non moveri sed disponi qualiter „. E S. TOMMASO annota (p. 59): " Passiones sunt motus quidam, secundum quos nos moveri dicimur; virtutes et malitiae sunt quaedam qualitates secundum quas non dicimur moveri, sed aliqualiter, idest bene vel male, disponi ad hoc quod moveamur. Ergo passiones non sunt virtutes neque malitiae „.

(3) *Inf.*, XI, 22-3.

nevoli, seguono come guida l'appetito sensitivo. Quando quest'appetito, concupiscibile e irascibile, oscurando la ragione, trae l'uomo a nuocere altrui con la forza, la sua “ malizia „ è follemente bestiale, è “ matta bestialità „ (1).

Adunque tutte e tre le disposizioni “ che 'l Ciel non vuole „ procedono da un traviamento ovvero da un disordine dell'amore. Sennonché, mentre nel *Purgatorio* s'afferma che questo può volgersi solo al male del prossimo, essendo impossibile odiare noi medesimi o Dio, nell'*Inferno* si dice che

> a Dio, a sé, al prossimo si puone
> far forza... (2),

e tra i bestiali è anche chi ebbe mano violenta “ in sé e ne' suoi beni „, e chi osò

> ...far forza nella Deitade,
> col cor negando e bestemmiando quella
> e spregiando natura e sua bontade (3).

Ond'è necessario inferire, o che gli atti di violenza contro noi stessi e contro la Divinità non procedano da amore, o che l'amore che muove la volontà a commetterli, pur avendo come fine l' “ ingiuria „, si riferisca non ad un male, bensí a cosa che abbia parvenza di bene. Ma nulla ci dà facoltà di smentire il poeta stesso, il quale d'ogni cattiva operazione

---

(1) Vedi Aristotele, *Etica* e il relativo commento di S. Tommaso, ed. cit., pp. 257 e 259. Sono due passi che riferiremo per intero piú sotto.

(2) XI, 31-2.

(3) Ivi, 46-8.

afferma essere " sementa „ in noi l'amore: resta quindi soltanto la seconda di queste deduzioni. E nel fatto. al dir dell'Aquinate, nessuno vuole o fa il male a se medesimo, se non in quanto lo apprende " sub ratione boni „ (1); nessuno può odiare Iddio se non in quanto la divina legge, e quindi anche quanto sanciscono le leggi della natura e dell'arte (2), ripugna, co' suoi divieti e colle sue punizioni, alla sua inordinata volontà (3), ond'egli prova diletto nel trasgredirla.

Ma questa singolare aberrazione, per cui ciò che piú contrasta alle ingenite tendenze dell'uomo viene ad assumere apparenza di bene. e, piacendo. innamora, se produce anch'essa, come l'amor del male, un traviamento della volontà per cui l'animo si dispone a malizia (la " malizia bestiale „), ed opera con fine d' " ingiuria „, deriva da un violento trasmodare dell'appetito sensitivo, che presuppone alla sua volta una *obcaecatio mentis,* una vera e propria *amentia* od *insania.* In tal caso, pertanto, l' " amore d'animo „ torto al male è causa pur sempre, ma non la causa prima. del peccato; la quale va ricercata, anziché nella facoltà volitiva, nella intellettiva, oscuratasi a tal segno, da far apparire bene il male e male il bene. Nessuna maraviglia, che il poeta

---

(1) *Summa theol.*, I², Q. 29. art. 4°. È il caso de' suicidi: i quali " hoc ipsum quod est mori apprehendunt sub ratione boni. inquantum est terminativum alicuius miseriae vel doloris „.

(2) Cfr. *Inf.*, XI. 97-111.

(3) Cfr. S. Tommaso. *Summa theol.*. II². Q. 34, art. 1°.

abbia deliberatamente tralasciato di accennare a questo caso là dove, nel *Purgatorio*, annovera e classifica i disordini d'amore, e ne abbia invece discorso, con sufficiente larghezza, nel canto dell'*Inferno* in cui definisce e suddivide le disposizioni al male.

§ 10. Di queste noi già conosciamo la provenienza dalla triplice spirazione di Lucifero. D'altra parte, abbiamo ora veduto come, salvo il caso in cui l'infermità dell'animo abbia la sua prima radice in un volontario accecamento (dovuto anch'esso ad influenza diabolica), la mala disposizione si svolga dalla " sementa „ dell'amore che o torcesi al male, o tende al bene inordinatamente. La funesta opera, adunque, del " nostro avversario „ sta tutta nel far sí ch'esso amore, naturalmente retto e temperato, devii o si corrompa. Nel primo caso, ne deriverà la *malizia*, poiché l'appetito intellettivo, nell'animo " piegato „ verso il male, diventerà " mal volere „; nel secondo, ne deriverà l'*incontinenza*, poiché l'appetito intellettivo, nell'animo " piegato „ troppo o troppo poco verso il bene, acquisterà l'inettitudine a contenere il sensitivo ne' giusti termini.

Ma dal poeta medesimo noi già abbiamo appreso, che l'amor del male negli uomini è causato o da inordinato appetito della propria eccellenza, ch'è *superbia*, o da tristizia dell'altrui bene, ch'è *invidia*, o da sdegno per ingiuria ricevuta, onde nasce appetito di vendetta, ch'è *ira*. Pertanto, superbia, invidia ed ira saranno le tre cagioni della malizia che, come

s'è detto, Dante immagina punita, nelle sue varie specie e sottospecie, dentro la città di Dite; tutti superbi, invidiosi, iracondi saranno i tristi abitatori, di natura umana od angelica, delle “ dolenti case „. E nel fatto, in che consiste la malizia del diavolo, dalla quale ogni peccato trae origine? (1)

Prima di tutto, il peccato per cui egli perdette la gloria dei cieli fu di superbia; la quale, come si legge nell'*Ecclesiaste* (X, 15), è appunto l'inizio d'ogni peccato. Colui “ che pria volse le spalle al suo Fattore „ ciò fece per inordinato appetito della propria eccellenza (2): egli fu “ il primo superbo „ (3), e il suo “ maledetto superbire „ fu “ principio del cadere „ d'una parte della coorte angelica (4). Poi. da questo peccato, pel quale volle parificarsi a Dio. derivò in lui l'*aversio a Deo,* cioè l'*invidia* (5); della quale ben tosto fece oggetto anche l'uomo, ch'ei vedeva obbediente al suo Creatore e quindi felice (6). Superbia e invidia, passioni dell'appetito intellettivo, sono veramente le sole che si convengano alla

(1) “ A malitia diaboli omne peccatum originem trahit „ (S. TOMMASO. *Comm. a P. Lomb.,* ed. cit., II. 83).

(2) Ivi. p. 84.

(3) *Parad.,* XIX. 46.

(4) *Parad.,* XXIX. 55-6.

(5) “ Converti ad Deum fuit ei caritate adhaerere. averti odio habere. vel invidere. Invidiae namque mater est superbia ecc. „ (PIER LOMBARDO. ed. cit., II, 78).

(6) “ Post peccatum superbiae consecutum est in angelo peccante malum invidiae. secundum quod de bono hominis doluit et etiam de excellentia divina. secundum quod ea Deus contra voluntatem ipsius diaboli utitur in gloriam divinam „ (S. TOMMASO. *Summa theol.,* I. I. Q. 63, art. 2°).

spiritual natura dei demonî [1]; ma, attribuendo ad essi una passione dell'appetito sensitivo proprio dell'umana specie, la volontà loro " inordinate detestans „ chiamasi ' furore ', ch'è una forma dell'*ira* [2].

Queste tre passioni dell'appetito intellettivo, le quali nei diavoli generano " quel mal voler che pur mal chiede „, è naturale siano le stesse onde procede la *malizia* umana, ispirata appunto dalla diabolica. D'altra parte, quando colui ch'è affetto da malizia opera recando altrui danno, il piú delle volte egli è a ciò indotto da un amore della propria eccellenza per cui s'attrista in pari tempo dell'altrui sormontare. " Eiusdem rationis est quod affectus tendat in aliquid appetendum et quod renitatur opposito: invidus autem ex hoc de bono alterius dolet inquantum bonum alterius aestimat sui boni impedimentum „. Secondo S. Tommaso, pertanto, superbia ed invidia sono " eiusdem rationis „ [3]. L'una e l'altra furon cagione del " superbo strupo „ [4]: della superbia, che i Santi Padri e i moralisti chiamano ad una voce madre d'ogni peccato, l'invidia è la fi-

---

(1) S. TOMMASO, ibidem, ed anche I. I. Q. 54. art. 5° e Q. 59. art. 4°: e cfr. A. GRAF, *Demonologia di Dante*, in *Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo*, Torino, Loescher, 1893, II, 81 e 95.

(2) S. TOMMASO, *Comm. a P. Lomb.*, ed. cit., II, 105.

(3) *Summa theol.*, I. I. Q. 63. art. 2°.

(4) Lucifero — continua ivi l'Aquinate — reputò l'altrui bene impedimento a quello ch'egli agognava per sé " inquantum affectavit excellentiam singularem „, e però si dolse del bene dell'uomo ed anche dell'eccellenza divina. Il suo primo peccato fu dunque di superbia e, conseguentemente, anche d'invidia.

gliuola primogenita. La malizia, sia che nuoccia colla forza, sia che il suo fine d'ingiuria consegua mediante la frode, sempre è mossa ad operare dall'odio: ché odiare alcuno è “ velle ei malum „ (1). Ma il primo moto della volontà non è d'odio, bensí d'amore (2), e l'amore tende naturalmente al bene. Come. dunque, “ al mal si torce? „ Per l'istessa ragione che si torse al male in colui “ che fu la somma d'ogni creatura „ ed è causa della malizia dell'uomo; cioè per quell'errore dell'intelletto, che fa apparire cosa buona, e quindi appetibile, un accrescimento di potenza o di gloria o di prosperità che, per esser fuori dell'ordine stabilito da Dio, non può ottenersi se non coll'altrui abbassamento (3), e fa apparire cosa spiacevole e quindi da avere a noia un accrescimento dell'altrui potenza o gloria o prosperità che, per essere nell'ordine stabilito da Dio, non può impedirsi se non osteggiando il bene del prossimo (4). Da siffatto errore e dal conseguente desiderio, comune a superbi ed invidiosi, di giovare a sé nocendo altrui.

---

(1) “ Dall'odio proprio son le cose tute „ — dice Virgilio a Dante (*Purg.*, XVII. 106-8) — perché amore mai non può tendere al male “ del suo suggetto „.

(2) S. Tommaso, *Summa theol.*, I, I. Q. 20. art. 1°.

(3) È chi per esser suo vicin soppresso
spera eccellenza e sol per questo brama
ch'ei sia di sua grandezza in basso messo
(*Purg.*, XVII. 115-17).

(4) È chi podere, grazia, onore e fama
teme di perder perché altri sormonti.
onde s'attrista sí che 'l contrario ama
(ivi. 118-20).

deriva il volontario traviamento dell'appetito intellettivo, cioè la *malizia*.

Adunque, la città della malizia, Dite, è al tempo stesso la città della superbia e dell'invidia [1]; indistinte, perché le criminose azioni che quella mala disposizione dell'animo induce a commettere, e che Dante vien raggruppando via via in classi, tanto posson derivare piú specialmente dall'una, quanto possono avere piú immediata attinenza coll'altra, e la prima radice di tutte è da ricercare in quell'inganno dell'intelletto a cui ora accennavamo, pel quale l'uomo si ribella stoltamente all'ordine stabilito da Dio. Ognuno ricorda l'apostrofe del poeta al primo apparire dei superbi curvi sotto il peso di grossi macigni:

> O superbi Cristian miseri lassi,
> che, della vista della mente infermi,
> fidanza avete ne' ritrosi passi [2],

e l'altra in cui prorompe dopo aver rimirato gl'intagli sul suolo della prima cornice del Purgatorio:

> Or superbite, e via, col viso altero,
> figliuoli d'Eva, e non chinate il volto
> sí che veggiate il vostro mal sentiero [3].

In entrambe si accenna ad un volontario traviamento — ch'è ciò in cui la *malizia* consiste —, e

---

(1) Fin dal 1893 esprimemmo quest'opinione nel *Bull. d. Società Dant. Italiana*. Ci conforta vedere che il D'Ovidio è dello stesso avviso, e vi persevera (v. *Studi* cit. piú sotto, pp. 294-95).

(2) *Purg.*, X. 121-3.

(3) *Purg.*, XII. 70-2.

se ne addita la causa nella superbia derivante da cecità intellettuale. Inoltre, sempre nel *Purgatorio*, Sapia parla della " folle " letizia provata vedendo sconfitti i suoi concittadini, tale ch'ella

> ...volse in su l'ardita faccia
> gridando a Dio: Omai piú non ti temo! (1);

dov'è chiaro, che al peccato d'invidia non solo si assegna la stessa origine di quello della superbia, ma s'attribuiscono altresí effetti identici. Nell'una e nell'altra s'ha a ricercare la causa del ribellarsi degli angeli e degli uomini ai voleri di Dio.

Le riprove di quel che ora abbiam detto non mancano: e, come non si può escludere per nessuno dei tanti peccati puniti nella *città roggia* ch'esso derivi da superbia, radice d'ogni malizia, o da superbia ed invidia con prevalenza dell'una o dell'altra, cosí non è raro il caso d'incontrare in Dite peccatori sulla cui superbia o invidia non può cadere alcun dubbio. Ivi sono, in fatto, Lucifero e Briareo; i due piú grandi superbi della Bibbia e della mitologia, i due ribelli alla podestà divina sfolgorati dall'Onnipotente, quelli stessi che, ai lati opposti d'un medesimo quadro, aprono la serie degli esempi di superbia punita effigiati sul suolo nella prima cornice del Purgatorio. Ivi, presso le fondamenta del tristo edifizio infernale, espiano in eterno la loro tracotanza gli

(1) *Purg.*, XIII, 109-22.

altri giganti, vinti alla pugna di Flegra [1]. Ivi paga il fio del tradimento del fratello, cagionato dall'invidia, Caino, la cui voce gl'invidiosi della seconda cornice del *Purgatorio* senton correre per l'aria. Ed anche le pene inflitte ai superbi e agl'invidi sul monte « ove ragion ne fruga » somigliano ad alcune dei « felli » dannati nel « basso inferno », regno della *malizia*. Così, a quel modo che le anime purganti della seconda cornice han cucite le palpebre con un fil di ferro, i dannati di Caina e d'Antenora hanno gli occhi chiusi dalle invetriate lagrime: a quel modo che i superbi della cornice prima sono oppressi da poderose pietre, l'autore del « superbo strupo » sta, « da tutti i pesi del mondo costretto », fra le rocce su cui ponta l'inferno, nel centro della Terra ch'è centro all'universo. Quanto più uomini ed angeli hanno aguzzato l'intelletto, mossi da superbia o da invidia o da superbia e invidia, per compiere, in odio al Creatore, mostruose malvagità, tanto più in Dite sono inceppati, ghiacciati, o ridotti, come « l'imperador del doloroso regno », un gran carname orribile a vedersi, che soffre e che fa soffrire.

Sennonché, non la superbia e l'invidia soltanto, ma anche l'ira sappiamo potersi accompagnare, secondo Dante, al torcersi dell'amore verso il male.

---

[1] Di uno di essi, Fialte, Virgilio dice:

> Questo superbo volle essere sperto
> di sua potenza contro il sommo Giove
>
> (*Inf.*, XXXI, 91-2).

Di qui un'apparente contraddizione tra ciò che teoricamente si espone nel *Purgatorio* e ciò che in pratica vediamo avvenire nell'inferno dantesco. Se l'ira è peccato d'incontinenza, come mai, anziché fra i disordini d'amore per sovrabbondanza o lentezza, il poeta l'annovera tra quelli " per malo obietto „? Se è di malizia, come mai l'immagina punita nella " palude pingue „ fuori dalla " città roggia „?

La contraddizione scompare, se si considera il concetto sostanzialmente diverso seguito dall'Alighieri nell'ordinamento morale dell'Inferno ed in quello del Purgatorio. Nel regno della " perduta gente „, son puniti gli effetti della triplice infermità che conduce l'anima a morte (cioè alla dannazione): gli effetti, dunque, dell'*incontinenza,* della *malizia bestiale* e della *malizia.* Invece, in " quel secondo regno Dove l'umano spirito si purga „, le anime si vengono, mediante l'espiazione, detergendo dalle cause o radici (massima, fra tutte, la superbia) dell'infermità medesima: già in vita avendo ottenuto da Dio, grazie alla lor guarigione, il perdono degli atti peccaminosi [1] che, malati a quel modo, hanno commesso. Orbene, l'*ira,* in quanto è causa di mala disposizione, è una passione che suscita appetito di vendetta e quindi amore del male altrui, " mal

---

[1] " *Peccatum* nihil aliud est quam actus humanus malus „ (S. Tommaso, *Summa theol.*, I. II. Q. 71. art. 6ª).

volere „ o *malizia* [1]; in quanto è invece effetto di mala disposizione, cioè peccato attuale o atto peccaminoso, procede da un trasmodamento della “ virtú irascibile „ dell'appetito sensitivo, di cui s'ha da incolpare l'*incontinenza*. Ecco perché nel Purgatorio l'ira è espiata come una delle cause della malizia, nell'Inferno come uno degli effetti dell'incontinenza.

Peraltro, anche dei peccati attuali di malizia punita entro la città di Dite l'ira dev'essere una delle cause insieme con la superbia e l'invidia, dappoi che genera amore del male. Anzi, quando la malizia nuoce al prossimo con mezzi violenti, ovvero, per un oscuramento della ragione, tende al male del suo soggetto o fa forza alla Divinità, essa procede massimamente da ira “ folle „ o “ bestiale „, come quella impersonata nel Minotauro e punita entro il “ bollor vermiglio „ di Flegetonte [2], per la quale la *vis* diventa *violentia* a mo' di quella dei bruti, e un “ disdegnoso gusto „ fa soddisfare voglie non dilettevoli per se stesse [3]. Massimamente, abbiam detto, non unicamente: e, di fatto, nell'esempio tipico (ch'è anche il piú insigne per estetico valore) [4] di

---

(1) Ed è chi per ingiuria par ch'aonti,
sì che si fa della vendetta ghiotto,
e tal convien che 'l male altrui impronti.

Purg. XVII 121-3.

(2) Cfr. *Inf.*, XII 33 e 49.

(3) Cfr. *Inf.*, XIII 70-2. Giova rammentare il passo di S. Tommaso, già citato con altro intento dal D'Ovidio [illegible] Milano-Palermo, Sandron [illegible] p. 253 [illegible]: “ Ex minori vitio potest oriri maius peccatum sicut ex ira nascitur homicidium et blasphemia „.

(4) Cfr. Pier Luigi Nobili, [illegible] 1902.

questa forma di malizia, l'ira cieca s'accompagna alla superbia:

> O Capaneo, in ciò che non s'ammorza
> la tua superbia se' tu più punito:
> nullo martirio fuor che la tua rabbia
> sarebbe al tuo furor dolor compito (1).

Capaneo, superbo, sfida Iddio con impeto violento di bestiale empietà, perché vuol apparir forte e ardimentoso, laddove quella sua ostentata fortezza non è se non rabbia impotente. Effigiando nel bronzo dell'arte sua portentosa quel tipo d'indomito ribelle, Dante avrà avuto in mente — noi crediamo — ciò che S. Tommaso scrive nel commento all'*Etica* d'Aristotele: " Est aliquis qui non est vere audax, sed videtur; scilicet superbus, quoniam fingit se esse fortem: unde, sicut fortis vel audax se habet circa terribilia, ita superbus quaerit apparere „ (2). Gli uomini — osserva più sotto l'Aquinate — attribuiscono a fortezza " quae per furorem furentes vel irati faciunt;... nam furentes vel irati videntur esse fortes:... habet fortitudo quandam furoris similitudinem, in quantum scilicet furor cum maximo impetu inducit in pericula „ (3).

§ 11. Da quanto siam venuti dicendo ci sembra derivare così viva luce alla partizione dei peccati nella città dei *felli*, che d'ora innanzi (ma, date le na-

(1) *Inf.*, XIV. 63-6.
(2) Ed. cit., p. 106.
(3) Ivi. p. 111.

turali tendenze dei dantologi o dantofili, non osiamo sperare che ciò accada!) parrebbe se ne dovesse disputare un po' meno e secondo men disparate opinioni.

Francesco D'Ovidio, in quel suo recente volume di *Studi sulla Divina Commedia*, nel quale non sai se più lodare la dottrina o l'acume o l'arguzia e finezza di certe osservazioni, ha così formulato un dubbio che si affaccia alla mente di chi, ricordando la divisione reale de' peccatori in Dite, prenda a studiare ciò che teoricamente vedemmo esposto nel canto XI dell'*Inferno*: « ... Se così la forza come la frode non son che suddivisioni della sola malizia, e se con esse l'Inferno è bell'e finito, perché poi sessanta versi più sotto si distingue, come una terza disposizione al peccato, la bestialità? Che ne ha fatto il poeta di questa terza rubrica? È servita solo alla parte decorativa del ragionamento, alla mera esattezza della citazione d'Aristotele, come pensò il Witte, e Dante l'ha lasciata così in aria, senza farvi corrispondere nulla di concreto nel suo pandemonio? Ovvero s'ha da credere, che nel primo verso si prenda *malizia* in un senso più bonario e più largo, come malvagità o pravità in genere, riferibile del pari o alla malizia in senso stretto o alla bestialità, e che solo nell'altro verso venga poi in campo la malizia nel senso più tecnico e ristretto? E come allora Dante non s'è preoccupato dell'ambiguità? ». L'illustre uomo risponde, che, tutto ben considerato, la

sola interpretazione ragionevole è quella che in gran parte si deve a re Giovanni di Sassonia: " La malizia dev'essere davvero nell'un verso in senso generico, nell'altro in senso specifico „ (1).

Lieti di trovarci d'accordo col D'Ovidio in quel che piú importa, cioè nella identificazione dei violenti coi bestiali, dissentiamo da lui in quanto ci sembra che Dante si sia espresso in modo chiaro e non punto ambiguo, e che quindi niun bisogno vi sia di dare ad uno stesso suo vocabolo due significati diversi. Che non si debba esagerare, come taluni fanno, il tomismo dell'Alighieri, a tal segno da credere che senza il beneplacito dell'Aquinate egli, in fatto d'etica e di teologia, non fermasse peso di dramma, noi pure teniamo per fermo: ma da troppa diffidenza a questo proposito (2) il D'Ovidio è stato indotto a trascurar la fonte, che reputiamo principalissima, del pensiero di Dante intorno alla morale (3). Se, invece del testo greco restaurato dalla critica moderna, egli avesse consultato dell'*Etica Nicomachea* d'Aristotele la versione latina commentata da S. Tommaso (4), e se il modo come le idee dello Stagirita son messe dall'Aquinate in armonia colle verità della fede avesse egli studiato con quella diligenza e quella finezza che gli son proprie; avrebbe

(1) *Op. cit.*, pp. 255 e 256.

(2) *Op. cit.*, pp. 263-65.

(3) Vedi i Preliminari di questo nostro lavoro, a pagg. 21-2.

(4) Già sappiamo, che due volte Dante cita nel *Convivio* questo commento, mentre mai non ricorda la *Summa* che pur gli era così famigliare.

dovuto lottare contro minori difficoltà, e avrebbe quindi potuto procedere ben piú spedito, come colui che muove il passo sopra un solido e sicuro terreno, in quel suo studio sulla *Topografia morale dell'Inferno,* che, non ostante questo, ci sembra il migliore e piú importante di quanti ne sono stati scritti sopra il non facile argomento.

Ecco che cosa Aristotele commentato da S. Tommaso c'insegna riguardo alla bestialità e alla malizia:

ARISTOTELE:

...Circa mores fugiendorum tres sunt species: *malitia, incontinentia et bestialitas*.... Quemadmodum neque bestiae est malitia neque virtus, sic neque Dei [1]: sed hoc quidem honorabilius virtute, hoc autem quoddam genus malitiae [2].

Malitia quae quidem secundum hominem, simpliciter dicitur *malitia*: quae autem secundum appositionem quandam [3], *bestialis* vel *aegritudinalis*, simpliciter autem non [4].

S. TOMMASO:

" Primo enumerat [*Aristoteles*] habitus seu dispositiones circa moralia vituperabiles.... *Incontinentia* est quando aliquis rectam aestimationem habet de eo quod est faciendum vel vitandum, sed propter passionem appetitus in contrarium trahit. Si vero in tantum invalescat appetitus perversitas, ut rationi dominetur, ratio sequitur id in quo appetitus corruptus

---

(1) Prima Aristotele ha detto che i contrarî della malizia, dell'incontinenza e della bestialità sono la virtú, la continenza e la virtú eroica o divina.

(2) *Etica*, ed. cit., p. 241.

(3) Il testo ha *quoniam*.

(4) Ivi, p. 257. Lo stesso soggiunge Aristotele doversi dire circa l'incontinenza, umana o bestiale.

inclinat, sicut principium quoddam. extimans illud ut finem optimum. Unde electione operabitur perversa, ex quo aliquis dicitur *malus*...: unde talis dispositio dicitur *malitia*. Est autem considerandum, quod perversitas in unaquaque re contingit ex eo quod corrumpitur temperantia debita illius rei. Sicut aegritudo corporalis in homine pervenit ex eo quod corrumpitur humorum debita proportio huic homini. Et similiter perversitas appetitus, qui interdum rationem pervertit, in hoc consistit, quod corrumpitur commensuratio affectionum humanarum. Talis autem corruptio non consistit in indivisibili, sed habet latitudinem quandam, ut patet de temperantia humorum in corpore humano. Salvatur enim natura humana cum maiori vel minori caliditate. Et similiter contemperantia vitae humanae salvatur secundum diversas materias affectionum. Uno igitur modo potest contingere perversitas in tali consonantia, ita quod non exeatur extra limites humanae vitae, et tunc dicetur simpliciter *incontinentia* vel *malitia* humana, sicut aegritudo humana corporalis in qua salvari potest natura humana. Alio modo potest corrumpi contemperantia humanarum affectionum, ita quod progrediatur ultra limites humanae vitae in similitudinem affectionum alicuius bestiae, puta leonis aut porci. Et hoc est quod vocatur *bestialitas*. Et est simile sicut si ex parte corporis complexio alicuius mutaretur in complexionem leoninam vel porcinam.... Perversitas bestiae est quoddam alterum genus malitiae a malitia humana, quae simpliciter *malitia* dicitur [1].

Et dicit [*Aristoteles*] quod... malitia quae est secundum modum humanum simpliciter dicitur *malitia;* quae autem est non naturalis huiusmodi dicitur cum additione *malitia bestialis* vel aegritudinalis et non malitia simpliciter [2].

Da questi passi appare manifesto, che — come già sopra avemmo a dire — v'è per Aristotele e

---

(1) Ed. cit., pp. 242-43.

(2) Ivi, p. 259. Lo stesso soggiunge S. Tommaso doversi dire circa l'incontinenza umana e bestiale.

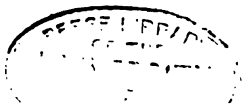
S. Tommaso una specie di malizia a cui si conviene l'epiteto di " bestiale ", e ch'è vera e propria *bestialità*. Ora Virgilio, distinguendo in classi la turba di " spirti maledetti " che popola il " baratro ", il " profondo abisso ", costituente " la città che ha nome Dite ", doveva credere il suo discepolo bene informato di quanto intorno alla " malizia " ivi punita aveva scritto Aristotele; giacché piú sotto dice a Dante: — Non ti ricordi di quel che si legge nella " TUA Etica? " — alludendo all'*Etica Nicomachea,* e la singolare dimenticanza attribuisce o a sviamento dell'intelletto di lui o a distrazione. Ne segue, che qualsiasi ambiguità o incertezza di significato è da escludere nei versi:

> D'ogni malizia ch'odio in Cielo acquista
> ingiuria è il fine ecc.

Essi significano, né piú né meno, quello che subito viene in mente leggendoli; cioè: " D'ogni qualità o specie di malizia... il fine è l'ingiuria ". Che tali specie siano la *bestiale* e la *propriamente detta,* era nozione elementare d'etica, che Virgilio doveva presupporre nel suo alunno; d'altra parte, la distinzione ch'ei gli fa subito dopo, tra la malizia che ottiene quel suo fine d'ingiuria mediante la forza e quella che l'ottiene mediante la frode, doveva apparire al discente null'altro se non una dilucidazione di codesta d'Aristotele, a cui perfettamente corrisponde. Nel fatto, se la frode — come il " Savio gentile " soggiunge — " è dell'uom proprio male ", l'usarne s'ap-

parterrà a quella sorta di malizia, che non esce " extra limites humanae vitae ", cioè alla *malitia simpliciter dicta:* onde l'altra sorta, in cui que' limiti sono oltrepassati " in similitudinem affectionum alicuius bestiae ", sarà quella che nuoce altrui nell'altro modo, vale a dire colla forza. Si sa che la sentenza " ogni fine d'ingiuria o con forza e con frode altrui contrista " deriva dal *De Officiis* di Cicerone, dove si legge: " Cum duobus modis, id est aut vi aut fraude, fiat iniuria, fraus quasi vulpeculae, vis leonis videtur " [1]. Virgilio se ne vale come di un'opportuna chiosa al concetto, secondo il quale la malizia è stata distinta dal *Praeceptor morum*, dal " Maestro di color che sanno ".

Cosí stando le cose, si capisce come a Dante, soddisfatto delle spiegazioni avute sul baratro di Dite e sul " popol che il possiede ", rimangano dubbi soltanto intorno alla ragione per cui quivi non son puniti anche gli spiriti che ha incontrato avanti, quantunque la " città del foco " accolga " ogni malizia ch'odio in cielo acquista ", e certo Dio li abbia in ira. E si capisce altresí, perché ogni dubbio circa la partizione generale dell'inferno in

(1) I. 13. 41. Da questo passo deriva ciò che nel *Moralium dogma* di GAUTIER DE LILLE si dice della " truculentia ", la quale è " iniustitia iniustam inferens iniuriam ", e si divide in forza e frode: " *fraus* quasi vulpeculae, *vis* quasi leonis, utrumque ab homine alienissimum, sed fraus odio digna maiore " (SUNDBY, *La vita e le opere di B. Latini*, Firenze, Le Monnier, 1884, Append., pp. 426-27; cfr. anche PASCOLI, *Minerva oscura*, cit., p. 209).

lui si dilegui tosto che il " dolce pedagogo ", ricordate le tre aristoteliche disposizioni. incontinenza, malizia e bestialità, gli ha detto che gli spiriti " su di fuori " sono gli incontinenti. Nei " felli ", da cui questi ultimi son dipartiti. Dante ha ravvisato i rei d'ogni malizia, cosí bestiale come umana, e la bestialità ha inteso esser quella malizia che procede colla forza, la malizia *simpliciter dicta* quella che procede con la frode: violenti, quindi. i bestiali, fraudolenti i maliziosi puri e semplici. È inutile soggiungere, che la frode altro non è se non il mezzo con cui opera la malizia, la forza altro non è se non quello con cui opera la bestialità o malizia bestiale. Molti, dal Casella in poi, han confuso queste due disposizioni perverse coi mezzi ond'esse proseguono il loro fine d'ingiuria; ed è anche invalso l'erroneo uso di chiamare incontinenza, violenza e frode l'incontinenza stessa, la malizia bestiale e la malizia. Vedremo a suo luogo gl'inconvenienti di tale confusione.

Quanto all'altra questione, che il D'Ovidio formula nettamente (e a cui risponde nel modo piú giudizioso), cioè: " son maliziosi i violenti e bestiali i frodolenti, secondo parrebbe indicato dall'esser messa la bestialità in terzo luogo e come finale di un tristo crescendo? "; noi, pienamente d'accordo con lui nel credere che la bestialità sia stata da Dante menzionata ultima ne' versi 82-83 del canto XI dell'*Inferno* " per mera comodità di stile e di rima, dicendola

matta non per aggravare, come sulle prime parrebbe, ma per attenuare e riconoscervi un pochino d'irresponsabilità „ (1), ci contenteremo, come anche sopra abbiamo fatto, di riferire ciò che a questo proposito scrive Aristotele e S. Tommaso commenta:

ARISTOTELE:

" Minus autem bestialitas malitia, terribilius autem „ (2).

S. TOMMASO:

Comparat bestialem malitiam vel incontinentiam humanae. Et dicit quod bestialitas minus habet de ratione malitiae si consideretur conditio bestiae vel hominis bestialis. Sed bestialitas est terribilior, quia facit maiora mala... Sic ergo, sicut bestia minus habet de culpa quam homo malus, sed est terribilior, ita etiam bestialis malitia seu etiam incontinentia terribilior quidem est, sed minoris culpae et innocentior quam incontinentia seu malitia humana. Unde si aliqui amentes vel naturaliter bestiales peccant, minus puniuntur „ (3).

Niun dubbio, adunque, che la bestialità non sia men riprovevole della malizia.

Sennonché, dai passi del Commento di S. Tommaso finora riportati si rileva che, oltre alla malizia bestiale, c'è un'incontinenza bestiale, alla quale pure si conviene il nome di " bestialità „. Dovremo per ciò derogare in qualche parte a ciò che s'è detto

---

(1) *Op. cit.*, pp. 255-56.
(2) Ed. cit., p. 261.
(3) Ivi, pp. 262-63.

circa l'identità, nel concetto di Dante, della *bestialitas* con la *malitia bestialis?*

No: poiché chiaramente risulta dal modo com'egli si fa sciogliere il suo dubbio intorno a coloro " che su di fuor sostengon penitenza ", non esservi di là dalle mura della " città roggia " se non rei d'incontinenza, e tutte intere dentro questa città esser punite la " malizia e la matta bestialitade ". D'altra parte, poiché l'incontinenza bestiale è " minoris culpae et innocentior " della pura e semplice, Dante avrebbe dovuto collocarla proprio sul limitare della " valle d'abisso ": e quivi sono, invece, gl'Infedeli del Limbo. Se l'è dunque scordata, ovvero ha voluto ometterla? Esaminiamo le varie cause che Aristotele e S. Tommaso assegnano alla bestialità, e vediamo se una terza ipotesi, più verosimile, non si possa per avventura mettere in campo.

Secondo il Filosofo, in tre modi può l'uomo diventare bestiale. " Primus est — lasciamo la parola al suo commentatore — ex conversatione gentis, sicut apud barbaros, qui rationalibus legibus non utuntur propter malam communem consuetudinem; secundo contingit aliquibus propter aegritudines et orbitates, id est amissiones carorum, ex quibus in amentiam incidunt...; tertio propter magnum argumentum malitiae... ". Del primo modo nessun accenno nel poema; del secondo non poteva Dante tener conto, dacché la *malitia aegritudinalis*, vale a dire quella specie di malizia in cui l'uomo diventa be-

stiale " propter maniam „ ovvero " propter aegritudinem corporalem „ (1), non essendo volontaria, per lui non costituiva un peccato vero e proprio. Il peccato, come sappiamo, è sempre volontario, e il malato ed il pazzo non son responsabili di certe loro azioni. Resta, dunque, fra le cause di bestialità soltanto il " magnum argumentum malitiae „, quando esso non proceda " ex malitia complexionis „, bensí da prava consuetudine che, opprimendo il giudizio della ragione al modo istesso d'un pervertimento naturale, susciti desiderio di cose non dilettevoli secondo natura (2). È il caso, come ognun vede, dei violenti che occupano il primo dei " tre cerchietti „ di Dite; la cui bestialità è " matta „, non già perché essi siano stati effettivamente maniaci, ma perché hanno operato senza uso di ragione, a mo' di bruti.

Ora, l'uso di ragione è in noi impedito dal corrompersi della necessaria " commensuratio affectionum humanarum „. Questa corruzione, la quale, se eccede certi limiti, dà luogo a ciò che si chiama ' bestialità ', è tutt'uno con quel pervertimento dell'appetito sensitivo, tanto concupiscibile quanto irascibile, che già sappiamo cagionato dalle due passioni di esso appetito, la cupidità o cupidigia e l'ira.

---

(1) S. Tommaso, *Comm. all'Etica*, ed. cit., p. 258. " Secondo malizia, ovvero difetto, di corpo può essere la mente non sana, quando per difetto d'alcuno principio dalla nativitade, siccome mentecatti, quando per l'alterazione del cerebro, siccome sono frenetici „ (Dante, *Conv.*, IV, cap. XV, ed. Moore, II, 372).

(2) S. Tommaso, *Comm. all'Etica*, l. c.

Ecco perché all'appressarsi della riviera del sangue, " in la qual bolle Qual che per violenza in altrui noccia „, il poeta prorompe:

> O cieca cupidigia o ira folle,
> che sí ci sproni nella vita corta
> e nell'eterna poi sí mal c'immolle! (1)

Trasmodando " ultra limites humanae vitae „, la cupidigia e l'ira, " cieche „ e " folli „ per aver oscurato la ragione, traggono l'uomo a nuocere mediante la violenza, ch'è propria dei bruti. Generano, pertanto, *malizia bestiale* (poiché è di malizia ogni atto che abbia fine d'ingiuria); ma in pari tempo anche *incontinenza,* cioè incapacità dell'appetito intellettivo a frenare il sensitivo: e questa, accompagnandosi per quel loro trasmodare ad un offuscamento del raziocinio, assume carattere *bestiale* (2). Ne segue che, secondo ogni verosimiglianza, Dante ha immaginato punita dentro la città dei " felli „ tutta la bestialità, perché gli atti peccaminosi o peccati attuali, a cui conduce, sono di malizia; e non ha mancato di additarcene la causa prima nelle due passioni dell'appetito sensitivo, la cupidigia e l'ira, perché da queste procede un'incontinenza che subito degenera in malizia a cagione di quell'oscurarsi del-

---

(1) *Inf.,* XII. 49-51.

(2) La parte affettiva dell'animo, soverchiando l'intellettiva sí da impedirne il retto funzionamento, fa che l'uomo operi come il bruto, cioè coll'*anima sensitiva* solamente (cfr. *Convivio,* IV. cap. VII. ed. Moore, II. 328-29). Cosí quei " bestiali „ che osano " far forza nella Deitade „, non la negano e bestemmiano col cervello, ma " col cuore „ (*Inf.,* XII. 47).

l'intelletto che le accompagna, onde nella sua cecità esso va dietro a quello a cui l'appetito corrotto inclina (1).

§ 12. In Dite, adunque, son puniti i peccati che procedono da *bestialità* o da *malizia;* e la bestialità o " malizia bestiale " occupa il primo dei " tre cerchietti " in cui la " città dolente " è divisa; la malizia occupa gli altri due, distinguendosi in malizia che mediante la frode nuoce a chi non si fida e in malizia che mediante la frode nuoce a chi si fida.

Radici di tutti questi peccati sono tre passioni (2), l'una piú grave e piú funesta dell'altra: ira, invidia e superbia. Che l'ira sia radice dei peccati di bestialità, l'invidia di quelli di malizia in chi non si fida, la superbia di quelli di malizia in chi si fida, Giovanni Pascoli sostenne ingegnosamente in un libro, nel quale son molte cose utili e belle (3). Ma la critica non ha fatto buon viso alle sottili argomentazioni con cui egli s'è studiato di far apparire

---

(1) Vedi ciò che piú sopra abbiam detto a questo proposito.

(2) Come osserva l'Aquinate nel suo Commento a Pier Lombardo, la prima radice d'ogni peccato è sempre " vel passio aliqua, vel pronitas ad passionem quae ex corruptione originalis peccati consequitur " (ed. cit., II, 614). Ora, questa *pronitas* è tutt'uno, come già sappiamo, coll'incontinenza punita fuori di Dite: resta, adunque, che la causa dei peccati puniti dentro Dite sia *passio aliqua.*

(3) *Minerva oscura*, Livorno, Giusti, 1898. Bene, ad es., il Pascoli identifica la " matta bestialitate " colla " malizia con violenza " (pp. 64-6), e giustamente osserva, che ne' cerchi de' violenti si fondono insieme la natura umana e la bestiale, operando essi col cuore, col *θυμός* soltanto, e non coll'intelletto (p. 68).

verosimili certe forzate od arbitrarie rispondenze [1]. Dal canto nostro, non torneremo qui a ripetere ciò che già abbiam detto piú sopra: noi teniamo per fermo, che le varie esplicazioni peccaminose della *bestialità* e della *malizia*, essendo dal poeta aggruppate secondo le specie e sottospecie di queste due infermità dell'animo [2] e non secondo le passioni che a tali infermità han dato luogo, tanto possono ricongiungersi all'una quanto all'altra delle passioni stesse, e il piú delle volte han relazione con tutte e tre o con due simultaneamente. Insomma, Dante ha diviso i *felli* non secondo i peccati capitali, ma secondo le due ultime disposizioni aristoteliche.

Lo stesso noi siam persuasi aver egli fatto pei dannati dei cerchi anteriori a Dite. Poiché non deve trarci in inganno il veder puniti ne' primi tre giri della “ valle inferna „ tre peccati capitali nell'ordine stesso in cui, invertiti, li ritroviamo verso la

---

(1) Cfr. FRACCAROLI, in *Giorn. stor. d. lett. it.*, XXXIII. 364 sgg.: PARODI. in *Rass. bibl. d. lett. it.*, VIII. 23 sgg.; LUISO. in *Riv. bibliogr. it.*, III. 321 sgg. e 357 sgg. (e cfr. *Bull. d. Soc. Dant. It.*, N. S., V, 49-54. VII. 310-11).

(2) Le specie della *bestialità o malizia bestiale* sono: 1º la malizia che nuoce altrui colla forza (I cerchio. girone 1º); 2º la malizia che colla forza nuoce alla persona che n'è affetta (I cerchio. girone 2º); 3º la malizia che “ fa forza nella Deitade „ (I cerchio. girone 3º). Alla lor volta, esse si suddividono in sottospecie: perché si può nuocere altrui ed a noi stessi nella persona o nelle cose. si può offendere Iddio nella persona o nella natura o nell'arte. Le specie della *malizia* “ simpliciter dicta „ sono: 1º la malizia che nuoce colla frode a chi non si fida (II cerchio); 2º la malizia che nuoce colla frode a chi si fida (III cerchio). Quella si divide nelle dieci sottospecie punite entro le dieci fosse di Malebolge; questa in quattro. secondo che il tradimento è stato contro consanguinei o contro la patria o contro gli amici o contro i benefattori. punite rispettivamente in Caina. Antenora. Tolomea e Giudecca.

sommità del monte di purgazione. La divisione che Dante nel suo inferno ha adottato dev'esser tale — già s'è detto — che tutti e sette quei peccati vi trovino posto. Nulla di strano che, anche seguendo Aristotele (cristianeggiato dall'Aquinate), Dante ne abbia collocati di séguito tre che si susseguono nello stesso modo nella divisione de' teologi: poiché nulla ha di strano il fatto che la divisione aristotelica e la chiesastica abbiano qualche punto comune. Ma, ove si pensi " chi son quelli Che su di fuor sostengon penitenza ", non potrà non sembrare sommamente verosimile, ch'essi siano distribuiti secondo le specie in cui si distingue l'altra disposizione che lo Stagirita, seguito da S. Tommaso, mette a fondamento della sua classificazione dei vizî insieme colle due secondo le quali Dante ha distinto i rei della " città del foco ". Cosí, mentre anche il tristo popolo della valle inferna viene ad essere tripartito, com'è tripartita ogni cosa nel " regno della morta gente " immaginato dall'Alighieri [1], l'ordinamento morale di essa acquista quella organica armonia che procede dall'unità di concetto. Già il D'Ovidio ha validamente combattuto l'ipotesi — invero poco onorevole pel genio inventivo d'uno scrittore come Dante! — che il poeta abbia dapprima ideato un inferno diviso secondo i peccati capitali, e che solo a lavoro inoltrato, mutata idea, abbia aggiunto una seconda se-

---

[1] Sull'importanza che il numero *tre*, mistico già presso i gentili, acquista per Dante, cfr. MAZZONI, in *Bull. d. Soc. Dant. It.*, N. S., VI, 58 sgg.

zione di dannati puniti secondo le disposizioni d'Aristotele. Egli, peraltro, s'è studiato di far vedere come, quasi a dispetto del Filosofo, nell'inferno la partizione chiesastica sia non solo osservata, ma presa a fondamento; e, pur riconoscendo che l'ira e l'accidia in Stige non sono nell'ordine voluto (l'accidia dovrebbe star sopra, come men grave) ha sostenuto, con quella maestria ch'è del suo ingegno, essere i dannati dell'alto inferno divisi puramente e semplicemente secondo i primi cinque peccati capitali. Invece, noi siamo intimamente persuasi, che il poeta anche per questa parte del " doloroso regno " abbia preso le mosse non dalle radici o cause prime degli atti peccaminosi, sibbene dalla disposizione dell'animo ond'essi immediatamente procedono; non dunque dalle passioni di lussuria, gola, avarizia, ira ed accidia, sí dal malo abito dell'incontinenza. Secondo gli abiti, dice Aristotele, " ad passiones habemus vel bene vel male: puta ad irasci, si quidem vehementer vel remisse, male habemus, si autem medie, bene " (1).

---

(1) *Ethica ad Nicom.*, ed. cit., p. 57. S. TOMMASO annota: " Habitus dicuntur secundum quos nos habemus passiones bene vel male. Habitus est enim dispositio quaedam determinans potentiam per comparationem ad aliquid. Quae quidem determinatio, si sit secundum quod convenit naturae rei, erit habitus bonus disponens ad hoc quod aliquid fiat bene. Alioquin est habitus malus, et secundum ipsum aliquid fiet male. Et exemplificat quod secundum aliquem habitum habemus nos ut irascamur vel male si hoc fiat vehementer vel remisse, idest secundum superabundantiam aut defectum, vel bene si hoc fiat medio modo ". La " potenza " che l'abito determina " est potentia pati passiones; puta potentia irascibilis est secundum quam possumus irasci " (pp. 58-9). Il malo abito nella *Summa theol.*

Orbene, l'incontinenza è di due specie: del *concupiscibile* e dell'*irascibile;* secondo che concupiscibile o irascibile è l'appetito sensitivo che l'uomo a cagion d'essa non riesce a contenere nell'obbedienza della ragione. " Appetitus sensitivus — scrive, commentando Aristotele, S. Tommaso — dividitur in duas vires, scilicet in concupiscibilem, qui respicit absolute bonum sensibilem, quod scilicet est delectabile secundum sensum, et malum ei contrarium, et irascibilem, qui respicit bonum sub ratione cuiusdam altitudinis, sicut victoria dicitur esse quoddam bonum, quamvis non sit cum delectatione sensus „ (1).

Cosí stando le cose, è chiaro, che la prima specie dell'incontinenza consiste nella morbosa incapacità di frenare la *vis appetitiva* riferentesi a " ciò ch'è dilettevole secondo il senso „, vale a dire a quel bene

> che non fa l'uom felice,
> non è felicità, non è la buona
> essenza, d'ogni ben frutto e radice.

E noi sappiamo, che nel Purgatorio " l'amor che ad esso troppo s'abbandona „, " tripartito „, " si piange per tre cerchi „ (2). Naturale, pertanto, che allo stesso modo l'incontinenza di concupiscibile sia punita nell'Inferno in tre cerchi contigui. Lussuriosi,

---

dello stesso Aquinate è definito " confirmata et quasi naturalis voluntatis ad malum conversio, secundum quam voluntati conforme est malum eligere „ (I. II. Q. 78. art. 2°).

(1) *Comm. all'Etica d'Arist.*, ed. cit., p. 58.

(2) *Purg.*, XVII. 133-39.

golosi ed avari occupano i tre piú alti ripiani cosí della valle d'abisso, come del " santo monte ", essendo di tutti i peccatori i meno rei.

L'altra specie d'incontinenza, cioè quella d'irascibile, è piú grave, epperò s'annida sotto la prima, dentro alla palude che " cinge d'intorno la città dolente " e penetra fin nell' " alte fosse "

che vallan quella terra sconsolata [1].

Si sa che nel limo di Stige espiano in eterno le loro colpe varie schiere di peccatori; tanto che anche dantisti autorevoli, come il Bartoli, il Del Lungo, il Fornaciari, il Casini, ne han fatto un gran " serbatoio di farabutti ", allogandovi, insieme cogl'iracondi e gli accidiosi, anche gl'invidiosi e i superbi. Dopo quel che s'è detto, noi non abbiamo alcun bisogno di soggiungere, che questi ultimi, essendo *felli*, non possono in alcun modo trovarsi in mezzo agl'incontinenti, i quali dai felli " son dipartiti ", perché

men crucciata
la divina vendetta li martella [2].

Dobbiamo, invece, cercar di stabilire, a che forma d'*incontinenza dell'irascibile* corrispondono le schiere suddette. Né ciò è difficile, ove si ponga mente a quanto su questo proposito c'insegnano l'*Etica Nicomachea* ed il suo santo spositore.

(1) *Inf.*, VIII, 76-7.
(2) *Inf.*, XI 88-90.

Già Michele Barbi ha opportunamente richiamato l'attenzione degli studiosi sopra un passo della *Summa theologica*, donde appare che l'Aquinate distingueva, d'accordo con Aristotele, tre specie d'ira(1). Giova riferirlo:

" Tres species irae quas Damascenus ponit et etiam Gregorius Nyssenus, sumuntur secundum ea quae dant irae aliquod augmentum. Quod quidem contingit tripliciter: uno modo ex facilitate ipsius motus, et talem iram vocat *fel* quia cito accenditur; alio modo ex parte tristitiae causantis iram, quae diu in memoria manet, et haec pertinet ad *maniam*, quae a manendo dicitur; tertio ex parte eius quod iratus appetit, scilicet vindictae, et haec pertinet ad *furorem*, qui numquam quiescit donec puniat; unde Philosophus in IV *Ethic.*, cap. V, quosdam irascentium vocat *acutos* quia cito irascuntur; quosdam *amaros* quia diu retinent iram; quosdam *difficiles* quia numquam quiescunt nisi puniant " (2).

---

(1) Nel *Bull. d. Soc. Dant. Ital.*, N. S., IV, 10 *n.* Il Barbi quivi (a pag. 9) accenna quel che noi siam venuti dimostrando, cioè la divisione seguita da Dante essere l'aristotelica, non la chiesastica: ma crede che a noi tocchi star contenti a questo senz'altro investigare: nella qual sentenza non possiamo accordarci col valentissimo amico nostro. Poichè codesta partizione il poeta non l'avrebbe certo adottata, se non gli fosse parsa conforme a quella dei teologi, se già San Tommaso non l'avesse accolta, e se i *vizi capitali*, ch'egli pur mette a fondamento della division dei peccati nel regno della purificazione e della santificazione, non venissero ad essere ugualmente puniti tutti ed in ogni loro manifestazione nel " doloroso regno ". Nè dal cercare le opportune e necessarie rispondenze può esimersi chi si voglia formare un'idea veramente lucida e piena dell'intero sistema penale escogitato dal poeta teologo. E quando, dopo un'indagine fatta con rigor di scienza, egli riesca, non dico già a stabilire forzati parallelismi, ma a ridurre il concetto ordinatore delle pene ne' due " regni " a quell'organica unità ch'è lecito aspettarsi da una mente come quella di Dante, maravigliosa nella sintesi de' filosofici pensamenti, non meno che delle figurazioni poetiche; nessuno potrà dire ch'egli abbia malo speso il suo tempo e data opera a quell' " ingenuo filosofare " che Michele Scherillo, citato ivi dal Barbi, giustamente, ma per altri rispetti, rimprovera a qualche dantologo.

(2) *Summa*, I², Q. 46, art. 8°.

Questa tripartizione dell'incontinenza d'irascibile, bene armonizzando con quella dell'incontinenza di concupiscibile, non poteva non andar a genio a Dante, cosí simmetrico e quasi geometrico nell'architettura del suo poema. Ma la conosceva egli veramente? Non è lecito dubitarne: che se nel mare magno della *Summa* una distinzione, per quanto sostanziale come questa e consona al detto di piú teologi, poteva sfuggirgli, in quell'Etica d'Aristotele ch'era " la sua Etica ", in quel Commento dell'Aquinate allo Stagirita che sappiamo quanto gli fosse famigliare, ci la trovava non solo chiara e lampante, ma dilucidata a parte a parte nel modo piú pieno.

Ecco i passi relativi, importantissimi, d'Aristotele e di S. Tommaso:

ARISTOTELE:

" Hi quidem iracundi velociter quidem irascuntur et quibus non oportet et in quibus non oportet et magis quam oportet. Quiescunt enim velociter, quod et optimum habent. Accidit autem ipsis hoc quoniam non retinent iram, sed reddunt secundum quod manifesti sunt propter velocitatem, deinde requiescunt. In superabundantia autem sunt *atocholi* ACUTI et ad omne iracundi et in omni. Unde et nomen.

AMARI autem difficile solubiles, et multo tempore irascuntur: retinent enim iram; quies autem fit cum retribuerint. Punitio enim quietat impetum irae, delectationem pro tristitia faciens: hoc autem non effecto, grave habent. Propter *(sic)* non manifestum enim esset, neque suadebit ipsis aliquis. In ipso autem digeri iram tempore indiget. Sunt autem tales sibi ipsis molestissimi et maxime amicis.

Difficiles autem dicimus in quibus non oportet irascentes, et magis quam oportet et pluri tempore, et non commutatos sine cruciatu vel punitione „ [1].

S. Tommaso:

" Dicit quod illi qui dicuntur iracundi, idest prompti ad iram, velociter irascuntur et etiam personis quibus non oportet et in quibus rebus non oportet et vehementius quam oportet, non tamen multo tempore durat eorum ira, sed velociter ab ea requiescunt. Et hoc est optimum quod in eis accidit, quia non retinent iram interius in corde, sed statim prorumpit exterius, quia vel retribuunt statim vindictam, vel qualitercumque manifestant iram suam per aliqua signa propter velocitatem motus irae, et sic, ira exterius exhalante, requiescunt, sicut etiam calor inclusus magis conservatur, evaporans autem citius evanescit. Ad hanc autem speciem irae maxime videntur disponi colerici propter subtilitatem vel velocitatem colerae. In hac autem velocitate superabundantiam obtinent *atocholi* idest extremi in ira, ab *athos*, quod est extremum, et *colos*, quod est ira, quia sunt acuti et prompti ut irascantur.

Amari secundum iram dicuntur quorum ira difficile dissolvitur, et diu irascuntur quia retinent iram in corde. Tunc autem eorum ira quiescit, quando retribuunt vindictam pro iniuria illata, punitio enim facit quiescere impetum irae, dum loco tristitiae praecedentis inducitur delectatio, inquantum scilicet aliquis delectatur de vindicta: sed, si hoc non fiat, scilicet quod non puniant, graviter affliguntur interius, quia non manifestant iram suam. Et nullus potest persuadendo eorum iram mitigare quae ignoratur. Sed ad hoc quod eorum ira digeratur est necessarium longum tempus, per quod paulatim tepescat et extinguatur accensio irae. Tales qui sic iram retinent diuturnam, sunt sibi ipsis molestissimi et praecipue amicis, cum quibus delectabiliter non possunt convivere, et propter hoc vocantur amari. Ad hanc autem speciem supera-

[1] *Eth. ad Nic.*, ed. cit., p. 152.

bundantiae maxime videntur dispositi esse *melancholici*, in quibus impressiones susceptae diu propter humoris grossitiem perseverant.

Illos dicimus DIFFICILES, sive ' graves ', qui irascuntur in quibus non oportet et magis quam oportet et pluri tempore quam oportet, et non commutantur ab ira sine hoc quod crucient vel puniant eos quibus irascuntur. Non enim est in eis diuturnitas irae ex sola retentione, ut possit tempore digeri, sed ex proposito firmato ad puniendum „ (1).

§ 13. Letti questi passi, volgiamoci ad esaminare ciò che intorno alle " fangose genti „ si legge ne' canti VII ed VIII dell'*Inferno*.

Accostandosi alla palude stigia, Dante vede prima di tutto " in quel pantano „ anime che si percuotono

> non pur con mano,
> ma con la testa, col petto e co' piedi,
> troncandosi coi denti a brano a brano (2).

Sono — gli spiega il Maestro — " color cui vinse l'ira „. Ma quale forma d'ira, dacché questa è una passione composta, che risulta dal complesso di varie? (3). Il *furore*, manifestamente, l'*ira acuta*, ossia piú gagliarda che non bisogna. Poiché l'ira contenuta ne' giusti termini e palesata a tempo e luogo è virtú, non vizio, come appare anche dai passi ora riportati (4): non senza l'intento di ben di-

---

(1) *Comm. all'Etica*, ed. cit.. pp. 153-54.
(2) *Inf.*, VII. 112-14.
(3) Cfr. S. TOMMASO, *Summa theol.*, I. II. Q. 46. art. 1°, e *Comm. all'Etica*, ed. cit.. p. 58.
(4) Ed altresí da quello che riferimmo a p. 158 dal Commento dell'A-

stinguerla dall' " ira mala „ (1), Dante, per essersi adirato contro il " furioso „ Filippo Argenti (2), si fa dire, con un abbraccio ed un bacio, dal Maestro:

> Alma sdegnosa,
> benedetta colei che in te s'incinse! (3).

Codesti furiosi, peraltro, non son soli. Il " buon Maestro „ continua:

> ed anche vo' che tu per certo credi,
> che sotto l'acqua ha gente che sospira,
> e fanno pullular quest'acqua al summo,
> come l'occhio ti dice u' che s'aggira.

Chi sono questi non piú immersi, ma al tutto sommersi? La risposta scaturisce dall'inno che " si gorgoglian nella strozza „, non potendo dirlo " con parola integra „:

> Tristi fummo
> nell'aer dolce che dal sol s'allegra,
> portando dentro accidioso fummo:
> or ci attristiam nella belletta negra.

---

quinate all'*Etica;* ov'è detto, che noi ci adiriamo " vel male, si hoc fiat vehementer vel remisse, idest secundum superabundantiam aut defectum, vel bene, si hoc fiat medio modo „.

(1)
> Senti' mi presso quasi un mover d'ala,
> e ventarmi sul viso, e dir: *Beati*
> *pacifici,* che son senza ira mala
> (*Purg.*, XVII. 68-9).

(2)
> Cosí s'è l'ombra sua qui furiosa
> (*Inf.*, VIII. 48).

(3) Ivi. 44-5. Non vendicare " ea quae oportet vindicare „ è vituperevole, e il moto dell'ira esercitato " ex judicio rationis „ ci fa piú pronti a giudicar rettamente (S. Tommaso, *Comm. all'Etica,* ed. cit., p. 153). Per ciò il malo abito d'incontinenza, a cagion del quale il moto dell'appetito irascibile non è mantenuto nell'obbedienza della ragione, come fa sí che ci adiriamo troppo gagliardamente, cosí fa che non ci adiriamo dove e come e quanto occorrerebbe.

Ecco gente, adunque, che visse trista, pel fumo che covò dentro. E il fumo — chi può dubitarne? — metaforicamente è proprio dell'ira, la quale offusca l'intelletto salendo dal cuore al cervello [1]. D'altra parte, fra la loro pena e quella dei furiosi v'ha differenza solamente di grado: immersi gli uni — come dicevamo —, al tutto sommersi gli altri; ma nelle stesse “ sucide onde „, nella stessa belletta. Ne segue che, come le “ ombre dolenti „ della ghiaccia, siano esse dentro a questa solo “ fin là dove appar vergogna „, ovvero, coperte dalla “ fredda crosta „, traspaiano “ come festuca in vetro „, sempre sono di ‘maliziosi con frode in chi si fida’ o ‘traditori’: cosí i “ fitti nel limo „ di Stige debbono esser tutti ‘incontinenti d'irascibile’ o ‘iracondi’, benché di specie diversa. Quelli tuffati nella palude solo parzialmente, sono gli *acuti* d'Aristotele e di S. Tommaso, cioè coloro che, pronti a adirarsi soverchiamente ed inopportunamente, non han durato a lungo (“ et hoc est optimum „) nella loro collera, anzi, sfogatisi subito, presto si sono pacificati. Quelli sepolti sotto il fango, sí che di fuori non si vedono, e solo il pullular dell'acqua alla superficie per effetto dei loro sospiri ne attesta la presenza, sono gli *amari* d'Aristotele e di S. Tommaso, molesti a sé stessi e ad altrui, i quali, covando una collera sorda nel cuore,

---

(1) Giova altresí tener presente, che i furiosi del pantano stanno tra 'l fumo (cfr. *Inf.*, VIII, 12, IX, 75), e che in mezzo ad un fumo densissimo espiano la loro colpa gl'iracondi nel *Purgatorio*.

vissero tristi, " afflitti interiormente „. Costoro, come al mondo ritennero lunga pezza l'" ira mala „, cosí nell'inferno stanno fitti da capo a pié nel limo, che appunto quella rea passione — vedremo — simboleggia; come l'anima propria tenner chiusa gelosamente agli altrui sguardi, di modo che nissuno poté mitigarne il cruccio, cosí ora che sono anime solamente, stanno nascosti in guisa, che Virgilio è costretto a dire al suo discepolo:

> ed anche vo' che tu per certo credi,
> che sotto l'acqua ha gente che sospira ecc.

Se dopo le bellissime terzine da Dante poste in bocca al suo maestro, rileggiamo la definizione che degli iracondi *acuti* e degli *amari* dànno Aristotele e, piú perspicuo del traduttore, il commentatore dell'*Etica Nicomachea*, la rispondenza apparirà piena e perfetta. L'ira furiosa, o *furore*, e l'ira accidiosa, o *rancore*, punite nella palude stigia sono manifestamente tutt'uno coll'ira acuta e l'ira amara del Filosofo.

Quell'epiteto di *accidioso*, peraltro, dato al fumo dell'ira per significare ch'esso non si è diffuso fuori liberamente, ma è rimasto dentro nell'anima dei peccatori della seconda schiera, a contristarla e aduggiarla con torpida ombra di tedio [1], non è già stato

[1] *Invidioso* vorrebbe taluno sostituire ad *accidioso* (v. FAUCHER. *Accidioso o invidioso fumo?* Napoli, 1892); ma è variante al tutto arbitraria (cfr. *Bull. d. Soc. Dant. Ital.*, N. S., I, 116), suggerita dal desiderio di rimuovere il principale ostacolo a quell'identificazione dei sepolti nel limo coi rei

scelto e messo lí a caso dal poeta. Questi, mentre s'attiene nel classificar gli abitatori dell'" alta valle feda " alla partizione aristotelica, ch'è quella che per essi ha adottato, non può dimenticare che tutti e sette i peccati che arrecano la morte dell'anima debbono esser puniti nel regno dei " veri morti ". Ora, il *rancore*, nel senso di " quaedam indignatio " covata dentro, procede da *accidia* (1), e questa è " tristitia " (2), piú specialmente " tristitia de spirituali bono " (3). D'altra parte, a qual forma d'incontinenza (4) l'accidia si ricongiunge? A quella d'irascibile, senza alcun dubbio. Poiché alla potenza irascibile dell'appetito sensitivo s'appartengono quelle passioni che " respiciunt bonum vel malum sub rationem cuiusdam ardui " o, ch'è lo stesso, " cuiusdam altitudinis " (5); e l'accidia, la quale procede da " lento amore " al bene spirituale, cioè a quel bene verace che ciascuno " confusamente apprende " e desidera (6), ben si capisce come sia passione di codesta potenza. Insoddisfatta (7) la *vis irascibilis* at-

---

d'invidia, ch'è sostenuta anche da F. RONCHETTI, in *Giorn. dantesco*, II, quad. 5°.

(1) Cfr. S. TOMMASO, *Summa theol.*, II, II, Q. 35, art. 4°.

(2) PIER LOMBARDO (*Liber sent.*, ed. cit., II, 602), enumerando i sette peccati capitali — cosí detti " quia ex eis oriuntur omnia mala " —, vi comprende l'" accidia vel tristitia ".

(3) S. TOMMASO, *Summa*, loc. cit.

(4) Alla malizia, la quale ha fine d'ingiuria, è chiaro che non può venir collegata.

(5) S. TOMMASO, *Comm. all'Etica*, ed. cit., p. 58.

(6) *Purg.*, XVII, 127-32.

(7) Solo in codesto bene l'animo può aver quiete (*ivi*).

trista e aggrava l'animo per modo, che impedisce d'operare il bene, ed anche d'esprimere " l'interiore concetto ed affetto „ (1). La *tristitia* onde questo duplice impedimento procede è appunto d'accidia (2); la quale, pertanto, duplice alla sua volta, si divide in *pusillanimità*, ch'è quella " viltà d'animo „

> la qual molte fiate l'uomo ingombra
> sí che d'onrata impresa lo rivolve,

di cui il poeta si fa rimproverare dal " magnanimo „ che lo guida (3), e in *rancore* o ' ira repressa ', ch'è quell'" accidioso fummo „, " vocem amputans „, onde ai " tristi „ fitti nel limo in vita fu impedito di palesare l'interno cruccio, e di cui ora son puniti col non potersi esprimere " con parola integra „ (4). Molto opportunamente Michele Scherillo — in uno

---

(1) Effetto della *tristitia* è un' " aggravatio „, la quale " in tantum procedit, ut etiam exteriora membra immobilitet ab opere „, quando s'appartiene all'*acedia*. E l'*acedia* " specialiter dicitur vocem amputare, quia vox inter omnes exteriores motus magis exprimit interiorem conceptum et affectum „ (S. TOMMASO, *Summa theol.*, I. II. Q. 35, art. 8°). Anche per l'autore del *Moralium dogma* (ed. cit., p. 426) è negligenza (cioè cosa affine all'*acedia* de' teologi) " non propulsare iniuriam quam possis et debeas „.

(2) " Quatuor sunt tristitiae species: acedia, anxietas, misericordia atque invidia „ (S. TOMMASO, l. ora cit.).

(3) *Inf.*, II, 43-8.

(4) Veramente, oltre alla *pusillanimità* ed al *rancore*, S. TOMMASO dice che derivan dall'acedia " malitia, desperatio, torpor circa praecepta ac mentis evagatio „ (*Summa theol.*, II. II. Q. 35, art. 4°). Ma la *malitia* " non accipitur hic secundum quod est genus vitiorum „, la *desperatio* si fonde colla pusillanimità, di cui è effetto (" spiritualia bona de quibus tristatur acedia sunt et finis et id quod est ad finem; fuga autem finis fit per desperationem, fuga bonorum quae sunt ad finem... per pusillanimitatem „); del *torpor circa praecepta* si può dire il medesimo, dacché ci fa astenere dalle buone operazioni (" ea quae pertinent ad communem iustitiam „); infine, la " mentis evagatio „ altro non è se non il volgersi della mente nostra dal bene verace al bene commutabile (" ad delectabilia exteriora „), e questo può av-

scritto sui *Giganti nella Commedia,* ove piú cose osserva, intorno alle quali non sappiamo come si possa non andar d'accordo con lui (1) — ha richiamato l'attenzione degli studiosi sul passo seguente del *Tesoretto* di Brunetto Latini:

> In ira nasce e posa
> accidia nighittosa;
> ché chi non puote in fretta
> fornir la sua vendetta
> né difender cui vole,
> l'odio fa come suole,
> che sempre monta e cresce,
> né di mente non li esce;
> ed è 'n tanto tormento,
> che non ha pensamento
> di neun ben che sia,
> ma tanto si disvia,
> che non sa melliorare,
> né già ben cominciare;
> ma, croio e nighittoso,
> è vèr Dio glorioso (2).

D'odio l'Alighieri, naturalmente, non parla, poiché siamo nel regno dell'incontinenza, non della malizia (3); e né anche accenna al " gloriarsi vèr Dio ",

---

venire anche per altre cause oltre che per *acedia*, né certo poteva Dante riguardare semplici accidiosi gl'incontinenti di concupiscibile, rei di tal pecca. Voler pescare tutte queste forme e questi effetti dell'accidia nella " lorda pozza ", e, peggio, spacciar per accidiosi i furiosi (" color cui vinse l'ira "), come ha fatto R. von Liliencron, nella *Zeits. f. vergleich. Literaturgesch. u. Renaiss.-Liter.*, N. S., III, 24-45, è, a dir poco, arbitrario e strano!

(1) Nel cit. volume *Alc. capitoli della biografia di Dante*, pp. 396-447.

(2) Ivi, p. 410.

(3) " Cum odii obiectum sit malum sub ratione mali, irae vero sub ratione boni, odium multo deterius et gravius est quam ira " (S. Tommaso, *Summa theol.*, I, II, Q. 46, art. 5°).

che, essendo proprio della superbia, non si conviene a spiriti puniti fuori della città dei *felli*. Ma nel resto è d'accordo con ser Brunetto. L'ira *amara* (perché repressa) dell'aristotelico sistema di classificazione delle colpe adottato dall'Alighieri corrisponde ad una delle due principali forme di quella che i teologi chiamano accidia.

Ma dell'altra forma di questa che dobbiamo pensare? Non occorre gran fatica (ci sembra) a ravvisarla punita nella " buia campagna „ che attornia la valle infernale, e che dalla porta dell'immenso sotterraneo, attraverso all'Acheronte, va sino alla proda della valle stessa. Nel fatto quivi son puniti coloro che non fecero, potendo, quel che dovevano, e cosí volsero le spalle al fine a cui l'uomo è ordinato da Dio, ossia all'operazione della propria virtú in cui consiste — avviamento alla beatitudine celeste — la felicità di questo mondo ([1]). *Sciaurati* (un Francese direbbe a' giorni nostri *misérables*) ([2]), *cattivi*, cioè 'meschini' in tutto il valore che oggidí ha que-

(1) Dannati anch'essi, perché la radice della loro pecca è, vedremo, un *capitale vitium* (l'accidia), costoro non furono, come gli abitatori della " valle inferna „, *incontinentes* o *injusti* (questi ultimi " mala faciunt aliis „), ma soltanto " non diligentes ad bene operandum per hoc quod *vixerunt* remisse, idest absque conatu ad bonas operationes „ (S. TOMMASO, *Comm. all'Etica*, ed. cit., p. 98).

(2) Questi s c i a u r a t i che mai non fur vivi

(*Inf.*, III, 64).

Nel XXII della stessa cantica " sciagurato „ è detto lo spirito che Graffiacane arronciglia, per essere cosí " venuto a man degli avversari suoi „.

st'epiteto (1), *tristi*, nel significato di 'afflitti', 'dolenti': ecco i vari modi come il poeta designa i dannati del vestibolo infernale.

E ch'essi siano " la setta dei cattivi A Dio spiacenti ed ai nemici sui ", cioè di coloro che non operarono né il bene né il male, il poeta incontanente acquista la certezza nel veder tra essi

l'ombra di colui
che fece per viltate il gran rifiuto (2).

La " viltà d'animo, cioè *pusillanimità* " (3), è dunque la loro colpa (4). Il pusillanime " sempre si tiene meno che non è " (5); e merita tal nome massimamente colui che, degno di grandi cose, ricusa d'in-

---

(1) Mischiate sono a quel cattivo coro
degli angeli che non furon ribelli
né fur fedeli a Dio, ma per sé fôro
(*Inf.*, III, 37-9).

Incontanente intesi, e certo fui,
che questa era la setta dei cattivi ecc.
(Ivi, 61-2).

(2) Ivi, 59-60. Ingegnosa, ma anche artifiziosa ed inutile (e però non accettabile), la distinzione che tra la schiera d'anime a cui appartiene Celestino V e quelle che " visser senza infamia e senza lodo " fa N. Scarano (*Gli spiriti dell'Antinferno*, in *Studi di lett. ital.*, diretti dai proff. Pèrcopo e Zingarelli, II, 200 sgg.). Vedila combattuta da E. Sannia, in *Rass. crit. d. lett. it.* di Napoli, VI, 1-16.

(3) *Conv.* I, cap. XI (ed. Moore, II, 135). Cfr. *Vita nova*, §§ 19 e 36 (ed. cit., II, 41, 83 e 84); *Parad.*, XI, 88.

(4) Notisi che nel *Conv.*, I, cap. XI (ed. cit., II, 139) son chiamati " abbominevoli cattivi " quegl'Italiani che dispregiano il proprio volgare per " viltà d'animo ".

(5) *Conv.*, ed. cit., II, 139. S. Tommaso, *Comm. all'Etica*, p. 141: " Ille qui aestimat se dignum minoribus quam sit dignus, vocatur pusillanimus. Et hoc, sive sit dignus magnis, sive mediocribus, sive parvis, dum tamen adhuc minoribus se ipsum dignificet ".

tendere ad esse (1). Perciò primeggiano fra i dannati del vestibolo infernale quelli che, piú altamente favoriti da Dio, piú grave peccato commisero non mettendo a profitto, per pochezza d'animo, i suoi doni; cioè Celestino V (2) e gli angeli che nel gran momento non si unirono col loro Fattore né l'avversarono.

Questi pusillanimi, che nulla fecero, e " per sé fòro ", son veramente " sciaurati che mai non fur vivi ". Poiché " quando si dice l'uomo vivere, si dee intendere l'uomo usare ragione " (3): ed essi non ne usarono per apprendere, simili ai molti che, a cagion di " naturale pusillanimità ",... " sono sí vilmente ostinati, che non possono credere, che né per loro né per altrui si possano le cose sapere, e... mai per loro non cercano, né ragionano, né mai quello che altri dice curano " (4); non ne usarono per operare e per conseguir quei beni di cui erano degni (5), e perciò *vissero* (vegetarono, diremmo noi moderni)

---

(1) " Maxime tamen vocatur pusillanimus ille qui est dignus magnis, si illis magnis intendere recuset, et intendit aliquibus minoribus " (ivi).

(2) Che sia questo pontefice (e non Esaú o Pilato od altri) l'autore del " gran rifiuto ", noi, d'accordo col Tocco, col D'Ovidio e, in genere, co' piú autorevoli interpreti del poema, teniamo per fermo.

(3) *Conv.*, II, cap. VIII (ed. Moore, II, 175). " Et ex hoc patet, quod principaliter vivere animalis vel hominis est sentire et intelligere " (S. TOMMASO, *Comm. all'Etica*, ed. cit., p. 351). " Vita, secundum suam ultimam perfectionem, in quadam operatione consistit " (ivi, p. 372).

(4) *Conv.*, IV, cap. XV (ed. cit., II, 371).

(5) Cfr. ARISTOTELE, *Eth. Nicom.*, ed. cit., p. 148: " Discedunt [*pusillanimes*] ab operationibus et inventionibus, ut indigni existentes: similiter autem et ab exterioribus bonis ". Il qual passo è cosí commentato da S. TOMMASO (p. 149): " ... Recedunt ab ipsis operationibus virtutum et ab inventionibus speculabilium veritatum, quasi indigni et insufficientes ad talia existentes; ex hoc autem quod magna bona praetermittunt efficiuntur peiores, quia

senza infamia e senza lodo (1), perciò Virgilio alla domanda " Che è tanto greve A lor, che lamentar li fa sí forte? „ risponde: — La vita attuale di costoro (e ben sanno che *eterna dura*) è cosí cieca e bassa, che ogni altra sorte par loro invidiabile: né il mondo, né il cielo, né l'inferno si cura di essi; e neppur tu devi curartene — (2). La pena, come si vede, è perfettamente adatta al peccato, e v'è osservato in modo mirabile il *contrappasso*. " Que' pusillanimi — ci sia lecito ripetere quel che fino dal 1893 avemmo ad osservare — (3) i quali non si curarono d'usare in alcun modo del divin privilegio concesso agli uomini, che furono sordi alla voce dell'onore, insensibili agli stimoli d'una bella, feconda emulazione, e s'appagarono della lor vita oscura *senza lodo*, continuano — nolenti ora e dolenti — codesta vita nell'oltretomba, mentre

---

maiorum bonorum exercitatio facit homines meliores. Secundo, quia per praedictam opinionem recedunt ab aliquibus exterioribus bonis quibus sunt digni, quae instrumentaliter ad operationes virtutum deserviunt „. Quest'ultimo, come si vede, è il caso di Celestino V, il quale rinunziò al bene dell'autorità pontificale (cfr. *Inf.*, XXVII, 105), che avrebbe dovuto servirgli di strumento all'operazione virtuosa.

(1) Non pochi codici della *Commedia* hanno veramente " senza fama e senza lodo „: ma questa lezione, che altri giudica preferibile, e a noi pare meno significante, può derivare da una superficiale difficoltà, come ha mostrato il MOORE (*Contributions to the textual criticism of the Div. Commedia*, Cambridge, 1889).

(2) Secondo lo ZINGARELLI (*Gli sciagurati ed i malvagi nell'Inf. dantesco*, in *Giorn. dantesco*, I, quad. 6°), alla domanda di Dante " Virgilio non risponde a tono, e mentre dice di voler 'esser breve', gira la risposta...; in sostanza egli conchiude 'guardalo da te' „. A noi, invece, la risposta del poeta mantovano pare molto chiara ed esplicita. Della sua brevità non c'è da maravigliarsi: Virgilio non deve né vuole " ragionar di loro „ a lungo, per non mitigarne in qualche modo il castigo.

(3) Nel *Bull. d. Soc. Dant. ital.*, N. S., I, 50.

ne sentono tutta l'orrida vacuità, mentre invidiano qualsiasi altra, mentre l'universo intero li disprezza e li ignora. Apatici in vita, ora han " parole di dolore, accenti d'ira „; irresoluti o indifferenti o egoisti nella passata esistenza, che non ebbe intento veruno, ora s'affannano dietro ad un'insegna che fugge senza posa innanzi a loro „.

La pusillanimità è dunque eternalmente punita nella piaggia circostante alla " valle inferna „, come l'ira repressa, ben piú grave, nella " belletta negra „ di Stige. D'entrambe, già sappiamo, è radice l'accidia (1). Ma il poeta anche qui, come sempre, ha l'occhio non alla radice degli atti peccaminosi, sí alla loro qualità. Son peccati di " viltà d'animo „: questo egli ci dice, e niente altro.

§ 14. Da quanto s'è detto fino a qui appare che Dante delle tre forme in cui trovava distinta l'ira nella sua *Etica* (cioè in quella d'Aristotele), immagina punite le due prime (l'*acuta* e l'*amara*) nel fango della palude stigia. Ma la terza? Ma l'*ira difficilis?*

---

(1) Vedi piú sopra, a pag. 169. ARISTOTELE. *Eth. Nicom.*, ed. cit., p. 148: " Pusillanimus, dignus existens, bonis seipsum privat quibus dignus est... Sed non tamen insipientes tales videntur esse, sed magis pigri „. S. TOMMASO, dichiarando questo passo, osserva che il pusillanime non vuole " magnis se ingerere secundum suam dignitatem „ perché la propria condizione ignora " propter pigritiam „ (*Comm. all'Etica*, ivi, p. 149). Costui si danna appunto perché la " viltà d'animo „ procede da un vizio capitale, qual'è l'accidia. Ed è chiaro, che Dante chiama *triste* le anime di persone che pur vissero " senza infamia „ non già nel senso di malvagie, ma in quello di affetto da " acedia vel tristitia „; la quale " ita deprimit animum hominis, ut nihil ei agere libeat, ... et ideo importat quoddam taedium operandi „ (*Summa theol.*, II. II. Q. 35, art. 1°).

Invano si cercherebbe di scovarne i rei fuori dalla nera belletta, dove Dante non li ha messi e per sue buone ragioni. A prima giunta, può sembrar di ravvisarli in Filippo Argenti e negli spiriti che di lui fanno strazio. Non tenta egli di capovolgere la " nave piccioletta „ in cui Dante e Virgilio corrono " la morta gora „? Non si vendicano gli altri della sua tracotanza? Ecco, dunque, gl'iracondi *qui puniunt*. Ma è una specie d'illusione ottica. Se si guarda meglio, e soprattutto se ben si pondera ciò che Aristotele ed il suo commentatore dicono di questa forma dell'ira, siam costretti a confessare d'esserci ingannati. Poiché i due poeti attraversano nel legno di Flegias quell'istessa " lorda pozza „ di cui prima han girato " grand'arco tra la ripa secca e il mézzo „, e le " fangose genti „ che inveiscono contro " il fiorentino spirito bizzarro „ (1) son tutt'uno colle " genti fangose „ che Dante ha visto fin da principio " in quel pantano „ (2); l'Argenti medesimo non è altrimenti designato che come " un pien di fango „ (3). D'altra parte, che si tratti pur sempre di " vinti dall'ira „ nel senso d'iracondi *acuti*, cioè subitanei, si rileva, oltre che dall'epiteto di " furiosa „ dato all'ombra offertasi al poeta, dal tentativo ch'essa fa di vendicarsi subito dopo aver udito le sdegnose parole di lui. Ed anche le altre ombre,

(1) *Inf.*, VIII, 58-60.
(2) *Inf.*, VII, 109-11.
(3) *Inf.*, VIII, 32.

che hanno assistito alla scena, non metton tempo in mezzo a punire la tracotanza del loro compagno: non solo prima di uscir della palude, ma avanti che la proda si mostri, Dante, acceso d'*ira buona,* vede adempiuto per loro mezzo il suo giusto desiderio di vendetta. Son dunque anime d'iracondi puri e semplici, vale a dire di furiosi [1], poiché i *difficiles* han questo di proprio, che durano nell'ira a lungo sempre attendendo il momento di vendicarsi col punire.

Vero è, peraltro, che dell'Argenti Virgilio ci fa sapere una cosa che degli altri non dice:

> Quei fu al mondo persona orgogliosa;
> bontà non è che sua memoria fregi:
> così s'è l'ombra sua qui furiosa.

Anzi, da questa proprietà egli trae argomento ad una riflessione:

> Quanti si tengon or lassú gran regi,
> che qui staranno come porci in brago,
> di sé lasciando orribili dispregi!

È inutile dire, che qui non si allude per nulla, come il Pascoli ha supposto [2], ad anime di re [3]! Ma non si può non tener conto dell'opinione di coloro

---

(1) Giova ricordare — poiché ricordarlo poteva anche Dante, ammiratore di "Orazio satiro„ — il noto passo delle epistole oraziane, che anche l'autore del *Moralium dogma* cita in proposito della temperanza, cioè del "dominium rationis in libidinem et alios motus importunos„:

> Ira furor brevis est; animum rege ecc.
>
> (*Epist.*, I, 2, vv. 62-3).

(2) *Minerva oscura,* cit., pp. 102, 112, 209-10.

(3) "Si tengono gran regi„ significa — chi può dubitarne? — "tengon sé medesimi in conto di uomini d'alto affare". Noi diremmo: "Si dànno aria di pezzi grossi„.

che vi veggono designati i superbi; opinione anche recentissimamente difesa da uno dei nostri piú autorevoli e piú benemeriti dantisti, Tommaso Casini [1]. Noi, avendo già a lungo trattato della superbia e mostrato " qual loco d'Inferno è da essa ", non c'indugeremo ora a far vedere come fra i disordini dell'*appetito irascibile* quel sommo fra i peccati. non pur degli uomini ma delle creature angeliche, sarebbe al tutto fuor di posto. A noi basta, per aver causa vinta, spiegare la ragion d'essere e di quell'epiteto di orgoglioso dato ad un iracondo e della riflessione di Virgilio intesa anche a farci capire, che il caso di Filippo Argenti è comune ad altri spiriti " della palude pingue " stati al mondo orgogliosi al pari di lui [2].

L'orgoglio non è superbia: è baldanza, tumescenza (*tumor animi*), procedente da smodata fiducia in noi medesimi. E che Dante lo intendesse cosí, appare dai luoghi del poema ove tal vocabolo ricorre [3]. Ora, la smodata fiducia in noi medesimi

---

(1) Nel *Bull. d. Soc. Dant. it.*, N. S.. IX. 67-8.

(2) Se a molti dei viventi toccherà la sorte del " florentino spirito bizzarro ". s'intende che dev'essere già toccata a molti de' trapassati.

(3) Per tacere dell'orgoglio de' colombi (*Purg.*, II. 126). che ben si capisce che cosa sia. nel canto XXI dell'*Inferno* a Malacoda. che cogli altri diavoli è uscito furiosamente (cfr. v. 67) di sotto ad uno dei ponti di Malebolge contro Virgilio per arroncigliarlo. l' " orgoglio " cade sí che si lascia sfuggir di mano l'uncino. tosto che lo sa protetto dal volere di Dio (vv. 79-87); nel VI del *Paradiso* si dice che l'aquila romana " atterrò l'orgoglio " dei Cartaginesi (vv. 49-51); nel XXVIII del *Purgatorio* l'Ellesponto " dove passò Xerse " è chiamato " ancora freno a tutti orgogli umani " (vv. 71-2). FR. DA BUTI. nel suo *Comm. alla D. C.*, I. 232. spiega il verso " Questi fu al mondo persona orgogliosa " cosí: " questo peccatore... fu persona con la mente gonfiata e sdegnosa ".

fa sí che ci crediamo degni di grandi cose, mentre ne siamo indegni; a quel modo che la sfiducia ad essa opposta fa sí che ci crediamo indegni di grandi cose, mentre ne siamo degni. Essa è dunque il vizio contrario alla *pusillanimità;* ché l'una pecca per eccesso, l'altra per difetto: il giusto mezzo è rappresentato dalla *magnanimità,* virtú che ad entrambe si contrappone. L'orgoglioso pertanto — il χαῦνος d'Aristotele (1), che nella versione usata da S. Tommaso e nel relativo commento diventa un *chaymus* — non è, come il superbo, un malvagio, un reo di malizia. Ascoltiamo, a questo proposito, il " Maestro di color che sanno „ ed il suo acuto e dotto spositore:

ARISTOTELE:

Deficiens autum *pusillanimus,* superabundans autum *chaymus;* non mali quidem videntur esse isti. Non enim malefactores sunt, peccantes autem.... Chaymi autem insipientes et seipsos ignorantes. Et hoc manifeste; ut enim digni existentes ad honorabiliora conantur, deinde redarguuntur. Et veste ornantur et figura et talibus, et volunt bonas fortunas manifestas esse ipsorum, et dicunt de seipsis, ut per haec honorandi (2).

S. TOMMASO:

Dicit ergo [*Aristoteles*] quod ille qui deficit a medio magnanimitatis vocatur *pusillanimus;* ille autem qui superabundat vocatur *chaymus,* idest 'fumosus', quod nos dicimus

---

(1) *Χαῦνος* ne' luoghi dell'*Etica Nicomachea* che i lessici registrano significa appunto 'gonfio di vanità e d'orgoglio' (v. per es. BAILLY. *Dictionn. Grec-Français*3. Parigi. Hachette. 1899).

(2) Ed. cit., p. 148.

'inflatum' vel 'praesumptuosum' [1]. Non autem dicuntur esse mali quantum ad hoc quod sint malefactores. Non enim alicui nocumentum inferunt, nec faciunt aliquid turpe; sed tamen peccant in hoc quod recedunt a medio rationis... Et dicit quod *chaymi*, idest praesumptuosi, et sunt insipientes, et ignorant suam conditionem, non quidem propter pigritiam sicut pusillanimes, sed propter insipientiam. Et hoc apparet manifeste, quia conantur ad agendum vel consequendum aliqua honorabilia, ad quae eorum dignitas non se extendit, et quando in eorum operatione vel consecutione deficiunt manifeste redarguendi apparent.... Ponit actum huius vitii [*cioè della* " *chaymotes* "], quod consistit in quadam exteriori manifestatione, inquantum scilicet magnificant seipsos. Primo quidem quibusdam exterioribus signis, dum scilicet ornatis utuntur vestibus et etiam figura ornantur, pompose incedentes, et alia huiusmodi faciunt ad manifestandam excellentiam suam in exterioribus bonis fortunae. Secundo quia huiusmodi verbis manifestant, quasi per hoc volentes assequi honorem [2].

Chi legge attentamente questi passi non può non avvedersi, che Filippo Argenti è appunto un *chaymus*, cioè un χαῦνος, un gonfio d'orgoglio, e che trovasi tra i furiosi perché egli, mentre " bontà non è che sua memoria fregi ", in vita ha aspirato ad immeritati onori, e, non ottenendoli, è andato in collera oltre misura e fuor di tempo e luogo. Che, come tutti i rei della medesima pecca, anche questo fiorentino " bizzarro " (cioè collerico e stizzoso) abbia magnificato se stesso con segni esteriori, proprio nel modo

---

(1) A pag. 141 S. TOMMASO ha detto parimente, che il *chaymus* " qui aestimat seipsum dignum magnis, cum sit indignus " si chiama così " quod est fumosus, quem possumus dicere ventosum vel praesumptuosum ".

(2) Ivi, p. 149. Vedi anche ARISTOTELE, *Eth. Nic.*, p. 140, e il relativo commento dell'Aquinate.

che S. Tommaso, come ora s'è veduto, accenna, rilevasi da ciò che dell'Argenti ci dicono gli antichi commentatori. Dall'Ottimo sappiamo ch'ei fu " cavaliere di grande vita e di grande burbanza e di molta spesa e di poca virtude e valore „; dal Boccaccio, che fu " ricchissimo, tanto ch'esso alcuna volta fece il cavallo il quale usava di cavalcare ferrare d'argento, e da questo trasse il soprannome „. Il quale ultimo particolare, confermato anche da Francesco da Buti, ben si conviene ad uno di quei *chaymi* di Aristotele, che " volunt bonas fortunas ipsorum manifestas esse „; a quel modo che gli si conviene ottimamente anche l'esser redarguito dagli altri spiriti dopo il fallito suo tentativo di compiere un atto che avrebbe voluto essere da magnanimo vendicante l'offeso onore, mentre era soltanto da uomo ferito nel suo orgoglio [1]. Giusta pena è per l'orgoglioso l'altrui dileggio; e dell'Argenti i suoi compagni di tormento fanno " strazio „:

Tutti gridavano: a Filippo Argenti!

Effetto dell'orgoglio deluso è la rabbia: e il fiorentino " bizzarro „ addenta se stesso, finché non si tufferà nel pantano per sottrarsi agli scherni. E che gente la quale in vita non ebbe contezza del proprio valore, e si reputò troppo da piú che non fosse, debba

---

[1] Si ricordi la frase dell'Aquinate nell'ultimo passo riferito: " Quando in eorum operatione vel consecutione deficiunt, manife sterodarguendi apparent „.

stare eternamente nel fango, è ben naturale: come è naturale che l'Argenti, cosí pomposo un tempo nel suo assetto esteriore, ora cosí sia " fatto brutto „ per la melma che lo insozza. Di qui l'opportuna riflessione di Virgilio: Quanti al mondo si credono d'essere " gran regi „ [1], i quali staranno dopo morte in questa nera belletta, come porci nel brago, mentre la lor memoria sarà oggetto di ludibrio, anziché dell'agognata lode o ammirazione!

La " palude pingue „ contiene, adunque, oltre agli iracondi acuti e agli iracondi amari, una sottospecie dei primi: gl'iracondi acuti per *chaymotes* o *tumor animi*. Volendo usare, invece dell'aristotelico, il linguaggio stesso di Dante, chiameremo 'furiosi' i primi, 'accidiosi' i secondi, 'furiosi per orgoglio' i terzi. Il fumo, proprio, come dicemmo, dell'ira, si conviene a tutti e tre: poiché 'fumosi' vedemmo chiamati da San Tommaso i *chaymi*, e l'Alighieri stesso contrappone alla magnanimità il fumo [2]. D'altra parte, l'orgoglio è peccato d'incontinenza, non già, come la superbia, di malizia [3]; e, dacché l'appetito irascibile " respicit bonum sub ratione cuiusdam altitudinis „, si capisce come piú

---

[1] Cosí crediamo si debba intendere il " si tengon „ del v. 49, e non 'son creduti dagli altri'. Il poeta allude a quell'ignoranza di se medesimi ch'è nei *chaymi* d'Aristotele.

[2] " In magnis operibus quaedam magnanimitatis sunt opera, quaedam fumi „ (*De vulg. eloq.*, ed. Rajna, p. 156).

[3] Vedi piú sopra i passi d'Aristotele e del suo commentatore intorno alla *chaymotes*, che non lasciano alcun dubbio su questo.

specialmente esso sia peccato d'incontinenza dell'irascibile. La quale comprende tutti i dannati piú o meno fitti nel limo di Stige, venendo cosí ad esser tripartita (al modo stesso dell'incontinenza di concupiscibile), per quanto gl'iracondi orgogliosi siano soltanto una sottospecie de' furiosi ([1]). Ed ognun vede, quanto opportunamente i *chaymi*, che Aristotele e S. Tommaso contrappongono ai pusillanimi, da Dante, il quale per buone ragioni cosí etiche come estetiche ha collocato questi ultimi fuori della " valle inferna ", siano contrapposti invece ai rei dell'altra esplicazione dell'accidia, l'ira repressa o rancore ([2]). Dannati gli uni e gli altri per " ira mala ", essendo stati d'ira gli atti peccaminosi per cui son puniti eternalmente; ma in questi l'ira è stata mala per difetto, e ciò è dipeso da accidia, a cagion della quale non hanno manifestato a tempo e luogo il loro legittimo sdegno; in quelli (cioè nei *chaymi*) l'ira è stata mala per eccesso, e ciò è dipeso da orgoglio, a cagion del quale hanno sfogato oltre misura uno sdegno ingiusto perché procedente da delusa speranza d'onori immeritati. Il magnanimo fa equa stima

(1) Anche la bestialità, secondo il modo di vedere del poeta, altro non è se non una sottospecie della malizia (cioè la " malizia bestiale "); eppure l'Inferno deve considerarsi — come già dicemmo — tripartito.

(2) La pusillanimità per Aristotele è piú grave della *chaymotes*. Per Dante, che i pusillanimi ha collocato fuori della " valle inferna ", perché son rei non di peccati attuali, ma di mancati atti virtuosi, piú grave della *chaymotes* è l'accidia, come piú grave del furore, effetto della prima, è il rancore, effetto della seconda.

del proprio valore, e s'adira solo quando deve, e come deve.

Ma come mai i *difficiles*, che con gli *acuti* e gli *amari* rappresentano per Aristotele e S. Tommaso tutte le forme dell'ira, sono banditi dalla " lorda pozza „? I *chaymi* rientrano nella categoria degli *acuti;* dunque codesti *difficiles* o sono stati dimenticati, o s'hanno a cercare fuori della palude stigia. A noi, che già sappiamo l'ira esser cagione anche di molti degli atti di malizia puniti nella città dei *felli*, la seconda ipotesi, data anche la poca verosimiglianza della prima, appare tale da doversi accogliere senz'altro. Che altra specie d'ira può esser quella che induce a fare ingiuria altrui, se non l'*ira difficilis?* Questa non solo s'indirizza contro chi non ci ha dato giusta ragione di andar in collera, e supera la dovuta misura, e dura piú che non sia conveniente; ma non s'acqueta, finché non sia stato inflitto altrui tormento o pena (" sine cruciatu vel punitione „). Nei *difficiles* l'ira è diuturna " non ex sola retentione [1], sed ex proposito firmato ad puniendum „. Essi, pertanto, d'*incontinentes* diventano *injusti.* Ond'è che, essendo nell'Inferno puniti i peccati attuali e non le radici loro, gl'iracondi di questa specie non formano nella *Commedia* una categoria speciale di dannati, ma pagano il fio dei loro atti di malizia in questo o quel girone, in questa o quella bolgia

[1] Come negli *amari.*

di Dite, corrispondente alla qualità degli atti stessi. Nel Purgatorio, invece, dove le anime si mondano dalle radici delle colpe, l'ira è punita come speciale peccato in quanto appunto essa genera, per brama di vendetta, amore del male altrui (cioè *odio*, e quindi *malizia*) indipendentemente dall'essere stato questo male in realtà arrecato o no al prossimo; secondo la definizione di S. Tommaso: " ira est appetitus vindictae, quae fit per poenam „ (¹). Ecco perché nel regno " ove l'umano spirito si purga „ una medesima cornice accoglie, indistinti, gl'iracondi *acuti* e i *difficiles* d'Aristotele; mentre gli *amari* espiano la loro colpa nella cornice dell'accidia, essendone stata questa la cagion prima, e gli *acuti* per *chaymotes* è lecito supporre sian compresi fra i superbi " della vista della mente infermi „, dacché l'orgoglio, radice del loro peccato, procede anch'esso, secondo Aristotele, da insipienza circa il nostro proprio valore.

§ 15. Non sarà, speriamo, chi non vegga, quanto regolare, armonico nelle linee, simmetrico senza sforzati parallelismi, riesca, inteso a questo modo, l'edifizio dell'ordinamento morale cosí dell'Inferno come del Purgatorio. Un solo punto ci resta da dilucidare: quello della qualità dei peccati puniti nel I e nel V cerchio della valle d'abisso.

Noi non vediamo proprio nulla di strano nel

(¹) *Comm. all'Etica*, ed. cit., p. 153.

silenzio di Virgilio intorno a codesti due cerchi! Nella famosa sua digressione del canto XI dell'*Inferno,* altro egli non s'è proposto di fare, se non una classificazione degli " spirti maledetti " puniti nel " profondo abisso ", nel " baratro ", che s'accinge a far visitare al suo discepolo. Vero è che poi gli parla anche di coloro " che su di fuor sostengon penitenza "; ma solamente per rispondere a questa domanda categorica e precisa:

....Quei della palude pingue,
che mena il vento e che batte la pioggia,
e che s'incontran con sí aspre lingue,
perché non dentro dalla città roggia
son ei puniti?...

(*Inf.*, XI. 70-74).

Dante nulla gli ha chiesto sugli eresiarchi e sugli spiriti del Limbo, perché già sa che i primi son dentro la " città del foco ", in ira a Dio, e che i secondi, i quali " non peccaro ", son " perduti " soltanto perché non ebber fede, ond'è giusto che occupino il " loco d'inferno " men lontano dalla proda della valle, fuori dalla giurisdizione di Minosse, il " conoscitor delle peccata ".

D'altra parte, l'*infidelitas* e l'*haeresis,* punite entro i due cerchi di cui si tace nella digressione citata ora, han questo di comune, che sono entrambe un peccato, per cosí dire, negativo. " Non per far, ma per non fare " (1), han perduto la gloria celeste

(1) *Purg.*, VII. 25.

tanto gl'infedeli del Limbo, quanto gli eresiarchi della " grande campagna „ adiacente al lato interno delle mura di Dite; i quali non son da confondere (si badi) cogli autori di scismi, come Maometto, Alí e simili, che nocquero altrui, e però son giú in Malebolge. Soltanto, mentre gl'Infedeli furon tali in vita per effetto dell'" umana colpa „, da cui non poterono esser resi mediante il battesimo " esenti „, gli Eresiarchi non ebbero fede (nella qual cosa consiste la loro reità) per mal volere; dacché si ribellarono alla voce della ragione, che ammonisce di averla. Pertanto, se entrambe son peccati negativi consistendo in un difetto, anziché in atti perversi, l'*infidelitas,* conseguenza fatale. ineluttabile di quella " tanto pianta „ invidia del diavolo, per cui l'uomo venne bandito dal cospetto di Dio, ha comune la sua origine coll'incontinenza (1); l'*haeresis* procede, invece, da quell'istesso pervertimento dell'umana volontà, donde nasce la malizia il cui fine è l'ingiuria.

Benissimo, adunque, l'Alighieri ha assegnato come sede eterna agl'infedeli l'" ampia gola „ dell'intera valle d'abisso, ed agli eretici il vasto piano che dalle mura della città de' *rei di malizia* s'estende fino al baratro profondo che questi racchiude.

---

(1) Giova rammentare, che per noi è appunto l'incontinenza la lupa cui dovrà il veltro rimettere nell'Inferno

là onde invidia prima dipartilla.

In conclusione, l'ordinamento de' peccati che Dante, seguendo Aristotele e il commento di S. Tommaso all'*Etica Nicomachea*, ha escogitato pel suo Inferno, è, a nostro avviso, quello che diamo nella Tavola di contro.

§ 16. La struttura materiale dei “ lochi bui „ corrisponde perfettamente a questo ordinamento dei “ veri morti „.

Coloro che vissero “ senza infamia e senza lodo „, reietti del pari dalla Giustizia e dalla Misericordia, abitano in eterno la “ campagna „ che sotterra attornia la “ valle d'abisso „ (1). I rei stanno in questa valle; divisi in nove cerchi, dei quali il primo costituisce il Limbo, i quattro successivi l'eterna dimora degl'incontinenti, i quattro ultimi quella dei malvagi (2). Dei cerchi degl'incontinenti, i tre primi unitamente al Limbo occupano la parte superiore dell'erta infernale, tra il fiume Acheronte, che valla l'intero inferno, e il fiume Stige, che valla l'ultimo e piú profondo baratro, cioè la città di Dite: essi racchiudono gl'incontinenti di concupiscibile. Il

---

(1) Non si può in alcun modo ammettere, che la “ buia campagna „ si trovi sulla superficie della terra! Dante in essa perviene sol dopo che Virgilio l'ha messo “ dentro alle segrete cose „, sol dopo che ha varcato la porta “ lo cui sogliare a nessuno è negato „. Inaccettabile, dunque, ciò che degli “ sciaurati che mai non fur vivi „ dice il PASCOLI (*Min. osc.*, p. 144), trovarsi costoro “ nella Terra, dov'essi vennero invano „; come non è punto vero, che “ nove siano i gironi dell'Inferno, più la superficie terrestre con la selva selvaggia „ (*ivi*). I gironi son nove, piú la buia campagna sotterranea (nell' “ aer senza stelle „) che attornia la valle in essi spartita.

(2) Notisi, quanto chiara e simmetrica sia questa distribuzione.

Ordinamento morale dell'Inferno

" Luoghi d'Inferno "	Peccatori e loro appellazioni dantesche e aristoteliche			" Disposizioni " aristoteliche	Radici dei peccati
"Campagna" attorno alla "Valle" . . .	"*Vili*" o *pusillanimi* (*)				(*) Accidia
"Valle inferna" — Avanti Stige	I cerchio *Infedeli* (Limbo)		Peccato negativo d'incontinenza	Incontinenza	
	II cerchio *Carnali* (**)		incontinenza di concupiscibile		(**) Lussuria
	III cerchio *Golosi* (∴)				(∴) Gola
	IV cerchio *Avari e prodighi* (∵)				(∵) Avarizia
Stige	V cerchio *Iracondi* (****)	*furiosi* (Arist.: *acuti*) *accidiosi* (" *amari*) *furiosi per orgoglio* (" *chaymi*)	incontinenza d'irascibile		(****) Ira e Accidia
Dite (*Felli*)	VI cerchio *Eresiarchi*		Peccato negativo di malizia	Malizia	
	VII cerchio *Violenti*	*contro il prossimo*: *nella persona*, *nelle cose*	(I girone)	Malizia bestiale o Bestialità	Ira (Arist.: *Ira difficilis*) ← Malizia
		" *se stessi*: *nella persona*, *nelle cose*	(II ")		
		" *Dio*: *nella persona*, " *natura*, " *natura e nell'arte*	(III ")		
	VIII cerch. *Frodolenti in chi non si fida*	*seduttori*: *per altrui*, " *se stessi*	(I bolgia)	Malizia (pura o semplice)	Invidia
		adulatori	(II ")		Superbia
		simoniaci	(III ")		
		indovini	(IV ")		
		barattieri	(V ")		
		ipocriti	(VI ")		
		ladri	(VII ")		
		consiglieri frodolenti	(VIII ")		
		seminatori di scandali e scismi	(IX ")		
		falsificatori e alchimisti	(X ")		
	IX cerchio *Frodolenti in chi si fida*	*traditori di consanguinei*	(Caina)		
		" *della patria*	(Antenora)		
		" *degli amici*	(Tolomea)		
		" *dei benefattori*	(Giudecca)		

quarto cerchio è riempito tutto (salvo un arco fra la ripa e la " pozza ") dalla palude Stige, e racchiude gl'incontinenti d'irascibile. Dei cerchi de' malvagi, chiusi entro le mura della " città dolente ", il primo costituisce una " campagna " (come quella che circonda l'intera valle) attorno all'ultimo abisso, e contiene coloro che non commisero atti di malizia, ma per malizia non vollero " aver fe' ": gli Eresiarchi[1]. Gli altri tre sono scompartiti ciascuno in varî giri, Il primo, che contiene i violenti, consta di " un'ampia fossa in arco torta ", colma del " bollor vermiglio " di Flegetonte (" la riviera del sangue "), d'un bosco intricato e folto, disposto in cerchio anch'esso, e d'una landa, pure circolare, tutta di spessa arena (" l'orribil sabbione "). Il secondo, che contiene i frodolenti in chi non si fida, è un " campo " rotondo digradante da ogni parte verso il centro e solcato da dieci " fosse " o " valli " o " bolge ", donde trae il nome *(Malebolge)*. Nel centro di esso " vaneggia un pozzo assai largo e profondo ", per cui si scende al " fondo " della valle d'abisso (ch'è fondo " a tutto

(1) A differenza di livello tra il V e il VI cerchio Dante non accenna, né in alcun modo la richiedevano il suo sistema penale e i concetti filosofici che lo governano. Ingegnosamente lo Zingarelli cercò dimostrare ch'essa esiste (*Il sesto cerchio nella topografia dell'Inferno*, in *Giorn. Dant.*, IV, 194 sgg.); ma obiezioni giustissime han mosso agli argomenti da lui addotti il Ronchetti e l'Agnelli (nello stesso *Giorn.*, V, 80 sgg. e 117 sgg., VI, 396 sgg.). " Là entro nella valle " (*Inf.*, VIII, 71) significa semplicemente: ' giù nella bassura ' dalla parte opposta alla " ripa secca ". La divisione fra il cerchio degl'iracondi e quello degli eretici è data dalle mura della " città roggia ", né altro occorre.

l'universo „) (1), al tristo buco " sopra il qual pontan tutte l'altre rocce „, al lago gelato, insomma, che ha nome Cocito e forma il nono ed ultimo cerchio: quello dei frodolenti in chi si fida (cioè dei traditori), variamente confitti nella ghiaccia secondo che appartengono all'una o all'altra delle quattro schiere in cui son divisi.

Tale la " valle inferna „: immaginata dal poeta in foggia d'un cono rovesciato, le cui pareti, cinte dentro da ripiani inclinati lievemente (2), fra l'uno e l'altro calano quasi a picco (3), restringendosi via via sino a formare una cavità che, rispetto all'" ampia

---

(1) Se si rileggono senza preconcetti le prime terzine del canto XXXII dell'*Inferno*, si vedrà che i versi famosi:

> Ché non è impresa da pigliare a gabbo
> descriver fondo a tutto l'universo,
> né da lingua che chiami mamma e babbo!

non possono (collegati come sono alla terzina precedente) significare altro che questo: " Non è davvero facile impresa descrivere il fondo di tutto quanto l'universo „. Altrove Cocito (che forma appunto tale fondo) è chiamato " l'infima lacuna dell'universo „ (*Parad.*, XXXIII, 22-3).

(2) Cfr. Poresa, *Comm. grafico alla D. C.*, cit., p. 10; Agnelli, *Topografia del viaggio dantesco*, annessa alle *Tavole schematiche della D. C.* di L. Polacco, Milano, Hoepli, 1901, p. 157.

(3) Che le ripe fra cerchio e cerchio debbano supporsi verticali, sebbene non con esattezza geometrica, e che vi siano punti speciali di discesa da un cerchio all'altro (una scala o un viottolo o una ruina), chiaramente risulta da vari passi della *Commedia*, cioè *Inf.*, V, 5, VI, 114, VII, 105, XI, 115, XII, 1-2, 10 e 26 (cfr. *Bull. della Soc. Dant. Ital.*, N. S., I, 74). Verticali sono pure le ripe fra i gironi del Purgatorio:

> quand' io conobbi quella ripa intorno,
> che, dritta, di salita aveva manco ecc.
> (*Purg.*, X, 29-30).

Tanto la scala che scende a Belzebù, quanto quella che conduce all'Eden, furon create per uso di spiriti, non di gente ch'abbia con sé " di quel d'Adamo „.

gola " del baratro, è un vero " buco ". Questa poetica figurazione solo all'ingrosso risponde alle leggi della fisica e della matematica. S'è tentato da molti di metterla d'accordo con queste in tutto e per tutto; ma a tal uopo convien forzare le parole del poeta a dire ciò che non dicono; ond'è meglio supporre, aver egli dimenticato, o voluto dimenticare, piú volte codeste leggi, ed essersi contentato d'enunciare qua e là cifre e misure atte a dar credito alle sue fantasie col conferir loro un certo aspetto di precision matematica (1). Noi, pertanto, lasceremo ad altri l'impresa di cercar di fissare con rigore di scienza le dimensioni dell'intera " valle " e di tutte le singole sue parti; e ciò tanto piú volentieri, in quanto un cosí fatto tentativo, quasi certamente infruttuoso, ci condurrebbe lontani da quello che dev'essere l'assunto nostro nel presente lavoro. Verremo quindi senz'altro a dire, che da quel " buco ", a cui s'è detto metter capo la " valle d'abisso ", si accede all'emisfero inferiore per un " cammino ascoso ", che dobbiamo immaginarci salente in forma di spirale dal fondo della natural " burella " (2) formatasi per la caduta di Lucifero — fondo costituito da " picciola

---

(1) Noi la pensiamo intorno a questo argomento al modo istesso d'un giovane valoroso, il prof. M. Porena; il quale ha fatto a questo proposito sensatissime osservazioni nel suo *Comm. grafico* sopra citato, pp. 11-12 e 26, in una recensione inserita nella *Rass. critica d. lett. it.* di Napoli, V, 244 sgg., e nello scritto *Il disegno dell'Inferno dantesco*, in *Giorn. Dant.*, X, 63 sgg.

(2) Su di essa, v. Toynbee, in *Giorn. stor. d. lett. it.*, XXXVIII, 71 sgg., e Torraca, in *Bull. d. Soc. Dant. It.*, N. S., II, 157.

spera Che l'altra faccia fa della Giudecca „ — sino al “ pertugio tondo „ per cui s'esce dalle regioni sotterranee.

Tale “ pertugio „ è in un'isola situata nel centro dell'emisfero rivestito dalle acque dell'Oceano; agli antipodi di Gerusalemme, che trovasi, invece, “ nel colmo „ dell'emisfero abitabile, cioè nel centro della “ gran secca „, della nostra “ aiuola „. Quest'isola — che Catone chiama “ isoletta „ certo solo per rispetto all'immensità delle acque onde “ si dislaga „ — contiene un monte alto quanto nessun altro al mondo, circondato da un “ piano „ lievemente inclinato, da una “ pianura „ dichinante “ a' suoi termini bassi „. In questa “ campagna „ [1] espiano temporaneamente la loro colpa le anime di quelli che, morti in contumacia di Santa Chiesa, debbono la loro salvazione unicamente all'essersi resi “ a Quei che volentier perdona „, all'essersi rivolti alla “ bontà infinita „, in punto di morte [2]. Costoro, solo all'ultimo momento usciti dalla schiavitù del peccato per aver sempre sdegnato la grazia, onde Iddio c'illumina mediante l'ecclesiastico ministero, han voluto operare il bene, e non hanno potuto; a quel modo che, per contro, han potuto operarlo (avendoli Iddio degnati del suo favore), e non hanno voluto, i vili o

---

(1) *Purg.*, III. 1-3.

(2) *Purg.*, III, 119-20. 122-23. 136-41. V. anche B. MANGIOLA. *Saggio di osservazioni al Comm. di T. Casini: Purg.*, C. V, Napoli, C. Taranto. 1900. pp. 36-42.

pusillanimi, che occupano (come s'è visto) l'altra " campagna „: quella che attornia la valle d'abisso.

Il monte ha un'erta molto ripida, che " vince la vista „ salendo " piú che salir non posson gli occhi „ (1). Su di essa attendono che venga il momento della loro espiazione i negligenti (2); i quali o per pigrizia indugiarono al fine " i buon sospiri „, o per morte violenta non poterono pentirsi prima dell' " ultim'ora „, o, pur comportandosi nel resto virtuosamente, trascurarono di far cosa che il loro ufficio richiedeva. Questi ultimi, cioè i re, principi e signori, occupano una verde e fiorita valletta, ch'è un'insenatura nel pendio della montagna (3).

Quest'erta quanto si stende? Lunghissimo tratto, senza dubbio; dacché quand'è già su di essa Dante

---

(1) *Purg.*, IV, 40-42 e 86-87.

(2) Cosí, con Dante stesso (*Purg.*, II, 121, IV, 105 e 110), chiameremo gli spiriti dell' " erta „, e non *ritardatari*; aggettivo dell'uso giornalistico odierno, che vediamo applicato ad essi dal Russo, *Per un nuovo disegno del Purg. dantesco*, in *Giorn. Dant.*, V, 39 sgg. Cfr. P. Bilancini, *Nel regno dei negligenti* ecc., in *Rass. pugliese*, XI, 147 sgg., ed anche O. Bacci, in *Bull. d. Soc. Dant. It.*, N. S., II, 73-4.

(3) Perché questo verde e questi fiori, che paiono un'anticipazione del Paradiso Terrestre? F. Romani (*L'ottavo canto del Purg.*, Firenze, Olschki, 1901) ravvisa in ciò una tentazione diabolica. Ma, se " tra l'erba e i fior venía la mala striscia „ (*Purg.*, VIII, 100), cioè il demonio tentatore, non ci sembra che questo dia licenza a credere, i fiori stessi e l'erba esser opera del " nostro avversaro „ e non, come tutto il rimanente ne' tre regni, delle mani di Dio. D'altra parte, anche in quel primo cerchio dell'Inferno che, venendo subito dopo la " buia campagna „ dei *pusillanimi*, corrisponde, quanto all'ubicazione, all'erta del " santo monte „ la quale viene subito dopo la " campagna „ de' *contumaci*, c'è una schiera di spiriti dipartiti " dal modo degli altri „, i quali, come i principi della valletta, stanno sur " un prato di fresca verdura „. Sono gli " spiriti magni „ a cui il Cielo ha conceduto tal grazia per l' " onrata nominanza „ che di lor suona al mondo. Non è vero-

non ne vede peranco il termine, e, dopo averne percorsa una parte ragguardevole, ha bisogno dell'aiuto soprannaturale di Lucia, che, mentr'egli dorme, lo trasporta su fin presso al balzo che chiude d'intorno il Purgatorio[1]. Noi crediamo, pertanto, corrispondere appieno al concetto del poeta la figurazione plastica del " secondo regno „ ideata da Angelo Solerti; il quale colloca esso Purgatorio molto in alto sulla montagna, costruendolo inoltre per modo, che si capisce non dover essere visibile da chi si trovi ai piedi dell'erta. La quale vien cosí a somigliare a quella del fantastico monte (di cui si parla nel primo canto del poema) " ch'è principio e cagion di tutta gioia „: e nel fatto mena alla porta per cui si accede al Paradiso Terrestre (che figura la felicità terrena) e da questo al Celeste (che figura la beatitudine eterna).

§ 17. Per codesta porta s'entra nel Purgatorio; ma non la chiameremo — come molti fanno — la porta del Purgatorio (appellazione erroneamente e dannosamente restrittiva); bensí la porta del Cielo, ch'è quanto dire la porta dei due Paradisi — il Terrestre

---

simile, che per la stessa ragione gli spiriti della valletta godano parte di quei diletti della vera felicità terrena, che, bene operando, si son meritati, mentre, per espiare la lor negligenza, devono attendere ancora prima di fruire della celeste beatitudine? Essi sono stati tutti di quei " viri illustres „ che, " potestate illuminati, alios et iustitia et caritate illuminant „ (*De vulg. eloq.*, ed. Rajna, p. 98).

[1] Fino a questo balzo, e non piú in su, salgono le nuvole: coll'erta ha termine quella parte della montagna che va soggetta alle alterazioni atmosferiche (cfr. *Purg.*, XXI, 43-54).

e il Celeste — de' quali il primo serve come di vestibolo al secondo. Essa è la *janua coeli*, che Cacciaguida tanto si compiace di vedere al suo glorioso nipote dischiusa d u e v o l t e, grazia non mai conceduta ad alcuno (1); e quindi è anche la " Porta di S. Pietro " a cui si allude sulla fine del primo canto dell'*Inferno* (2): dacché a S. Pietro " nostro Signor lasciò le chiavi, ch'Ei portò giú ", della beatitudine di Paradiso (3); " vicario di Pietro " è detto l'angelo che quella " porta sacrata " custodisce (4); da Pietro

(1) Dante rivalicherà dopo morte la " porta di S. Pietro " ond'è già passato con Virgilio. Nessuno ha mai ottenuto tanto da Dio! Poiché S. Paolo fu tratto bensí al cielo, ma in estatico rapimento e non attraverso alla soglia sacrata, non per mezzo d'un viaggio maraviglioso pe' tre regni della " morta gente ".

(2)
> Sí ch'io vegga la p o r t a d i S. P i e t r o
> e color che tu fai cotanto mesti
>
> (vv. 134-35).

Secondo il BLANC (*Dizionario dantesco*, Firenze, Barbèra, 1859, p. 324), la cui opinione è stata di fresco accettata e convalidata da E. PRANZETTI (*La porta di S. Pietro* ecc., Tivoli, Tip. Maiella, 1901) e da G. A. V[ENTURI] (*Bull. d. Soc. Dant. It.*, N. S., IX, 198-99), la " porta di S. Pietro " non sarebbe quella vigilata dall'angelo, bensí un'altra che S. Pietro in persona custodirebbe: la prima sarebbe la porta del Purgatorio, la seconda del Paradiso. Ma come mai a quest'ultima il poeta non accenna menomamente? E dove mai dovremmo immaginarla in quel suo Paradiso cosí diverso dal tradizionale? Tale ipotesi a noi pare arbitraria ed infondata. La porta che Dante richiede a Virgilio di visitare anche noi crediamo esser quella del regno dei cieli; alla quale è naturale ch'egli corra subito col desiderio, poi che ha udito che potrà salire " alle beate genti ", a quel modo che la cosa che piú nelle parole di Virgilio dopo tale speranza lo ha colpito è la disperazione dei dannati (" color che tu fai cotanto mesti "; non già gli espianti " c o n t e n t i nel foco "). Ma la *janua coeli* non può essere altro se non quella per cui s'entra dapprima nel Purgatorio!

(3) *Parad.*, XXIV, 34-6. Si ricordi l'evangelico: " Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam, et t i b i d a b o c l a v e s r e g n i c o e l o r u m " (MATT., XVI, 18, 19).

(4) *Purg.*, XXI, 54.

esso " portiere „ dichiara di aver avuto le due chiavi, l'una d'oro e l'altra d'argento, con cui apre la " calla „ per cui si sale a Dio [1].

Questa porta del cielo, a cui si arriva con tanta difficoltà, e che solo a poca distanza appare finalmente agli occhi di chi la cerchi, " pur come un fesso che muro diparte „ [2], si contrappone — ognun vede — alla porta dell'Inferno, all' " uscio de' morti „ (cioè dei dannati) [3], a cui si scende cosí facilmente, e che, " senza serrame „, non nega ad alcuno " lo suo sogliare „. L'una è al sommo di un'erta, l'altra nel fondo d'una valle; all'una si sale faticosissimamente, prima per una " calla „ cosí stretta, che

> maggiore aperta molte volte impruna
> con una forcatella di sue spine
> l'uom della villa quando l'uva imbruna [4],

poi per una " costa „

> superba piú assai
> che da mezzo quadrante a centro lista [5],

all'altra si scende senza alcuno sforzo ed in breve [6]; l'una apre l'adito *ad vitam*, l'altra *ad perditionem* [7];

---

(1) *Purg.*, IX. 118-29. Si noti, che le anime del Purgatorio dicono d'esser cittadine " d'una vera città „ (*Purg.*, XIII. 94-6); la qual cosa conferma ch'esse debbano aver già varcato la porta onde si ascende alla *civitas Dei*.

(2) *Purg.*, IX, 75.

(3) *Purg.*, XXX. 139.

(4) *Purg.*, IV, 19-21.

(5) Ivi, vv. 41-42.

(6) Vedi la fine del II e il principio del III canto dell'*Inferno*.

(7) Cfr. il passo del Vangelo cit. piú sopra, a pag. 89 e 92.

per l'una si va nella città di Dio, per l'altra nella città del demonio (1).

Varcata la soglia " che il malo amor degli uomini disusa Perché fa parer dritta la via torta ", siamo nel Purgatorio; cioè su d'una specie di scala dai gradini circolari, dacché il monte quivi si restringe sette volte, restando cosí cerchiato a varie altezze da sette ripiani, che il poeta chiama *balzi* o *cinghi* o *gironi* o *cornici* (2), e in cui si purgano dalle radici degli atti peccaminosi, già perdonati loro da Dio, i superbi, gli invidiosi, gli iracondi, gli accidiosi, gli avari ed i prodighi, i golosi e i lussuriosi (3).

Questa scala, che il Supremo Artefice ha intagliato nel sasso della montagna (4), per renderne accessibile agli uomini la vetta, dov'è il Paradiso Terrestre, e cosí fare in modo ch'essi *medii per ar-*

---

(1) Quest'ultima, cioè Dite, ha inoltre una sua porta speciale. E cosí sono tre anche le porte, come ogni altra cosa, ne' regni oltramondani escogitati dal poeta.

(2) Cfr. PORENA, *Comm. grafico*, cit., pp. 29-30.

(3) È naturale, che i *vitia capitalia* si susseguano nel Purgatorio in quest'ordine, inverso a quel dell'Inferno, dove prima occorrono gli ultimi tre, poi i due di mezzo e in fine i tre primi. Sulla montagna sacra i peccati scemano di gravità via via che ci accostiamo al sommo; nella valle d'abisso diventano piú gravi quanto piú discendiamo.

(4) Cfr. *Purg.*, XXI, 20-21:

> Se voi siete ombre che Dio su non degna,
> chi v'ha per la sua scala tanto scorte?

e XXVI, 145-46 (cfr. *Giorn. stor. d. lett. it.*, XXV, 316):

> *Ara us prec per aquella Valor*
> *que vos guida al som d'esta escalina.*

dua montis [1] possano innalzarsi fino a Lui, manifestamente secondo Dante non esisteva prima della Redenzione di Cristo, quando, per effetto della prima prevaricazione, " spiriti umani non eran salvati ". Pagani ed Ebrei — bisogna non dimenticar questo, se si vuole schivare di prender curiosi abbagli — erano esclusi in eterno ugualmente dal cospetto dell' " Alto Sole "; nel Limbo, se virtuosi, negli altri cerchi della " valle buia ", se peccatori [2]. Anche allora la Terra era quasi congiunta al cielo per mezzo dell'altissima montagna sulla cui sommità l'uomo un tempo aveva goduto — prossimo a Dio e a lui rivolto — la felicità di questo mondo. Ma un angelo, con in pugno una spada fiammeggiante, ne vietava l'accesso ai mortali [3], relegati, dopo la colpa de' " primi parenti ", nell'emisfero opposto, separati per " le larghe onde " dal monte dell'Eden, e quindi anche dal " loco eletto All'umana natura per suo nido ",

---

(1) L'espressione è del Poliziano, usata in proposito di Dante che vola al cielo " pulchra Beatricis sub virginis ora " (cfr. *Bull. d. Soc. Dant. It.*, N. S., IX, 108).

(2) Dappoi che il Limbo è da Dante collocato " di là dal mal fiume ", dentro alla valle dei " veri morti ", è naturale ch'egli non ammetta il Purgatorio esistente prima della Redenzione! Allora " spiriti umani non eran salvati ". Or come avrebbe potuto esservi un luogo d'espiazione e di purificazione per anime destinate in ogni modo alla " prigione eterna "? La distinzione che fa lo SCHERILLO (*Bull. d. Soc. Dant. It.*, N. S., VIII, 5-7) non regge dinanzi a questa considerazione. D'altra parte, l'amico nostro ben sa che Dante in materia disputabile praticava il detto degli scolastici *Licitum est hic varie sentire*.

(3) " Collocavit ante Paradisum voluptatis cherubim et flammeum gladium ad custodiendam viam ligni vitae " (*Genesi*, III, 24).

"aversi" da Dio e condannati (come già sappiamo) a restar tali eternamente.

"L'Uom che nacque e visse senza pecca", col soffrire il martirio, per redimer "l'umana natura", sulla vetta del Golgota presso Gerusalemme, nel centro del mondo abitato, riaprí ai mortali l'accesso all'antipoda vetta, onde, dal centro del "mondo senza gente", si sale alla Gerusalemme Celeste [1]. Riaprí, pertanto, la *janua coeli*; e da Lui n'ebbe le chiavi S. Pietro, il quale, poiché la sua sede è nell'Empireo, le dètte alla sua volta a colui che custodisce "la via alla vita". Angelo della divina vendetta un tempo, questi ora è della misericordia, e veste l'abito de' penitenti, e della fiammea spada non si serve piú per tener lontano ognuno, bensí per imprimere sulla fronte dei ravveduti le piaghe ch'essi debbon lavare prima d'ascendere al cielo [2]. Cosí l'uomo è riammesso alla fruizione della beatitudine sempiterna.

---

(1) Quivi è la Sapienza e la Possanza
ch'aprí la strada tra 'l cielo e la terra,
onde fu già sí lunga desianza

(*Parad.*, XXIII, 37-9).

(2) Esse sono "sette *P*" (*Purg.*, IX, 112), ciascuno dei quali vien cancellato, con un batter d'ali per la fronte del peccatore, da un angelo, all'uscita di ciascuna delle sette cornici. È chiaro (e ce ne porge indizio anche l'iniziale *P*), che si tratta dei peccati mortali, radici d'ogni atto peccaminoso, da cui gli espianti si purificano via via (cfr. *Purg.*, XI, 34-5): e che non già Dante solo, ma essi tutti ricevono, e lavano ad una ad una, quelle stimmate (cfr. V. CAPETTI, *I sette P*, in *Bibl. d. scuole it.*, IX, n.° 8-9, e D'OVIDIO, *Studi sulla D. C.*, cit., p. 582). Gli *scrutini*, o "prove", recati in campo dal KRAUS, *Dante, sein Leben u. sein Werk*, cit., p. 424, desumendone l'idea dagli usi dell'antica liturgia cristiana, ci sembra che con le sette piaghe, di cui si tratta, non possano aver nulla che fare.

Egli salirà dopo morte la scala che conduce al sommo della montagna: sostando temporaneamente su questo o quel gradino, se ha peccato e se n'è pentito; inalzandosi fino al termine di essa, se merita d'ottener subito il premio delle sue virtuose operazioni, senz'altro obbligo se non quello di purificar la carne per entro al fuoco che non consuma ed affina. E dal sommo della montagna, cioè dal Paradiso Terrestre che rappresenta la " beatitudo huius vitae ", volerà nella " candida rosa " dell'Empireo, ove si gode la " beatitudo vitae eternae "; transito ben naturale e necessario, " quum mortalis ista felicitas quodammodo ad immortalem felicitatem ordinetur " [1]. Per l'erta del monte, per la scala che le sovrasta, per l'altipiano verde e fiorito a cui questa mette capo, tutte " le anime degne di salire a Dio " [2] debbono passare. Dal nostro emisfero, opposto alla città e all'alto seggio del Creatore, non si ascende direttamente alla celeste dimora: i destinati a questa son vòlti dopo morte alla marina

> dove l'acqua del Tevere s'insala;...
> perocché sempre quivi si ricoglie
> qual verso d'Acheronte non si cala [3].

---

[1] *De Mon.*, III, cap. XVI (ed. Moore, III, 127).

[2] *Purg.*, VII, 5.

[3] *Purg.*, II, 100-5. Come si vede, tutti indistintamente gli spiriti non condannati a discendere, pel " cammino alto e silvestro " e per " l'uscio dei morti ", verso la " trista riviera d'Acheronte ", debbono raccogliersi alle foci del Tevere, e di là avviarsi, sul " vasello snelletto e leggiero " spinto dall'Angel di Dio, verso il monte per cui si sale dalla Terra al Cielo. Cfr. MINIMUS, *La via del Paradiso nella D. C.*, nel period. *Vita nova*, I, n.° 48.

Sotto gli auspici della Chiesa essi si partono dal nostro mondo, dall'*areola mortalium*; mediante le chiavi dell'apostolico ministero varcano poi la soglia della " porta sacrata ", della *janua coeli*. Il transito alla perdizione è fatto fare alle anime dal " nocchier della livida palude "; il transito alla vita dal " celestial nocchiero " (1). In questo secondo, poi ch'è un passaggio dall'opposto emisfero a quello onde si sale alla città dei beati, alla *patria* ove ha da condurci la *via* che vivendo percorriamo (2), consiste la conversione a Dio largita a tutte le anime che o súbito, o dopo piú o men lunga espiazione, fruiranno della gloria celeste; le quali, pertanto, ben acconciamente nell'appressarsi alla " piaggia " che attornia il " santo monte ", intonano ad una voce il salmo *In exitu Israel de Aegypto*.

§ 18. Il grado supremo della scala che dalla Terra conduce al Cielo è il Paradiso Terrestre, cioè il luogo dove l'uomo, vicino al suo Creatore e in tutto ossequente alla divina volontà, godé un tempo, piena e perfetta, la felicità di questa vita. Quivi perve-

---

(1) Un terzo transito tutto — ripetiamolo — è triplice nel poema!) è riservato agli spiriti piú rei, destinati alla città del demonio. Attraverso alla " lorda pozza " ed alle fosse profonde, " che vallan quella terra sconsolata ", li conduce sopra " una nave picciioletta " Flegiàs.

(2) Dell'anime che Dio s' ha fatte amiche
dice Isaia, che ciascuna vestita
nella sua terra fia di doppia vesta,
e la sua terra è questa dolce vita

(*Parad.*, XXV, 90-3).

Vedi anche il passo già cit. *Purg.*, XIII, 94-6.

nuti, gli spiriti che hanno espiato nelle cornici del Purgatorio le loro colpe, si detergono fin dalla memoria del peccato nel fiume Lete [1], e ravvivano nell'Eunoè quella virtú, che, cessando d'essere, come in addietro, tramortita per effetto del torcersi dell' " impeto primo „ verso il bene fallace, deve sollevarli fino al Sommo Bene, a cui essa tende naturalmente [2]. L'Eden ha dunque un suo particolare ufficio nel " secondo regno „, dove lo spirito umano non solo si purga, ma si fa meritevole di salire al cielo [3]; regno che, al par di quello del male, è diviso in tre parti: l'*erta* (che corrisponde alla 'preparazione alla penitenza'), sulla quale sono i negligenti: il *Purgatorio* (che corrisponde alla 'penitenza'), nel quale sono gli espianti; il *Paradiso Terrestre* (che corrisponde alla 'purificazione e rigenerazione'), dove le anime si rifanno " sí come piante novelle Rinnovellate di novella fronda „ [4]. Sull'erta si avvalora e conferma nella " diritta via „ la volontà; nelle cornici del Purgatorio, varcata omai la porta della salvazione a cui quella via mette capo, col lavare

---

(1) Ai beati del Cielo la colpa " a mente non torna „ (*Parad.*, IX, 104) perché han traversato questo fiume.

(2) Cfr. *Parad.* I, 127-41. Niun dubbio intorno a queste due immersioni, per cui gli spiriti diventano " puri e disposti a salire alle stelle „: poiché non solo Dante ci fa sapere, che Matelda " è usa „ a ravvivare a quel modo la tramortita virtú; ma fa valicare i due fiumi anche a Stazio, ch'è un'anima assunta, dopo l'espiazione de' suoi falli, alla gloria del Paradiso.

(3) Cfr. *Purg.*, I, 4-6.

(4) '*Purificazione* e *soddisfazione* sono i due intenti a cui mira il Purgatorio secondo la Chiesa. Cfr. MOORE, *Studies in D.*, S.ª II, Oxford, Clarendon Press, 1899, pp. 1-78.

le " piaghe " dell'anima, estirpando cosí da essa le radici d'ogni colpa, si affranca e risana l'arbitrio [1]: infine, nella " divina foresta " dell'Eden si dispone alla contemplazione del Primo Vero l'intelletto, mediante la vista degli alti misteri della Fede ed il ravvivamento della innata virtú. E insieme con questa generale tripartizione, anche nel " santo monte " c'è la divisione in nove parti che incontrammo nella corrispondente " valle inferna ", dacché le cornici degli espianti sono sette: i " sette regni " di Catone [2]: anche ad esso, come alla valle, serve di vestibolo una " pianura " o " campagna ", che lo circonda, e compie il numero dieci, riducendo per tal modo all'uno il multiplo del tre. In questa *piaggia* (la quale rappresenta la 'ricerca della via buona per parte della volontà') sostano piú o meno a lungo, come già sappiamo, i contumaci, cioè coloro che sdegnarono in vita l'ausilio della Chiesa all'espiazione dei falli commessi.

Dalla montagna del Paradiso Terrestre (cosí è piú esatto chiamarla, anziché montagna del Purgatorio, dacché questo ha vita temporanea [3], relativamente breve) al primo dei nove cieli concentrici, de' quali già toccammo, gran distanza non è necessario supporre; ché fin dalla *janua coeli* siam fuori

(1) Cfr. *Purg.*, XXVII, 140.

(2) Vedremo al suo luogo, come Catone simboleggi l'arbitrio libero e retto.

(3) Dalla Redenzione al Giudizio Universale.

dalla zona delle nuvole e de' perturbamenti atmosferici, e nella " campagna santa ", a cui mette capo la scala dai sette gradi, si sente il soave ventilare prodotto dalle sfere rotanti ed anche la loro armonia (1). Aggiungi, che par dimostrato, ne' versi 58-63 e 79-81 del primo canto del *Paradiso* non alludersi (come da molti si è creduto) alla sfera del fuoco. " Non poteva — scrive il p. Giuseppe Boffito — nel secolo XIV e oltre ancora, cioè fino a quando fu tenuta in onore l'antica filosofia, cadere in mente ad alcuno che Dante avesse mai voluto o potuto fisicamente vedere e tanto meno descrivere nella sua salita al cielo la sfera del fuoco " (2). Neppur codesta sfera, dunque, c'è di mezzo fra l' " eccelso giardino ", posto sulla vetta del piú alto monte che esista, e " quel ciel che ha minor li cerchi sui ". È molto verosimile, che Dante nell'ideare la " montagna sacra " e nell'immaginare il Paradiso Terrestre non solo dentro alla porta del regno di Dio, ma cosí prossimo alle sfere celesti, abbia avuto in mente

---

(1) Cfr. *Purg.*, XXVIII. 103-8. e XXXI. 144.

(2) *La sfera del fuoco secondo gli antichi e secondo Dante*, in *Atti del R. Istituto Ven.*, LXI. P. II (S. VIII. t. IV). pp. 289-90. Anche secondo V. Russo (*Per un nuovo disegno del Purg. dantesco*. Catania. Monaco e Mollica. 1895. pp. 20 sgg.). Dante non parla in quel passo della sfera del fuoco; l'inizio e il termine di questa sarebbero il cominciamento e la fine de' sette gradi del Purgatorio. G. Mazzoni. nel *Bull. d. Soc. Dant. It.*, N. S., VII. 235. accetta questa opinione; la quale invero ha molto dell'attraente. e ribadisce vie meglio la netta distinzione fra le due parti del pendio del monte: l'erta e la scala. Che. senza avvedersene (tranne i lussuriosi). stiano nella " sfera del fuoco " coloro che nel fuoco son contenti (cfr. *Inf.*, I. 118-19). sarebbe assai conveniente.

questo passo del Maestro delle sentenze, che ci pare veramente notevole: " Volunt quidam in orientali parte esse Paradisum longo interiacente spatio vel maris vel terrae a regionibus quas incolunt homines, secretum et in alto situm usque ad lunarem circulum pertingentem; unde nec aquae diluvii illuc pervenerunt " (1).

In ogni modo, il Paradiso Terrestre è per Dante — come dicevamo — il vestibolo del Celeste. Da esso a quest'ultimo, come dalla porta ad esso, v'ha una scala divina: i nove Cieli. Questi, peraltro, non sono già sede di anime al modo stesso dei cerchi dell'Inferno e delle cornici del Purgatorio. Dante vede in essi via via schiere di spiriti solo perché la Provvidenza vuole per mezzo d'apparizioni cosí fatte rendergli percepibile la distinzione tra i varî gradi di beatitudine degli eletti. Ma questa diversità di grado donde procede, e da qual norma distributiva è regolata?

Si sa che l'Alighieri, fedele anche in questo alle idee del suo tempo, credeva che " per ovra delle rote magne ", le quali

> ...drizzan ciascun seme ad alcun fine
> secondo che le stelle son compagne (2),

gli uomini fin dalla nascita fossero " virtualmente " disposti in un modo piuttosto che in un altro. Nulla di strano, ch'egli abbia fatto corrispondere i gradi

(1) PIER LOMBARDO. *Lib. sent.*, ed. cit., II. 232.
(2) *Purg.*, XXX. 109-11.

della perfezione ad influenze planetarie, ed abbia immaginato che la divina volontà gli mostri le anime beate ne' diversi cieli, secondo che in vita esse seguirono l'influenza di questo o di quello [1]. Perciò il primo cielo corrisponde all'ordine dei beati difettivi (per non aver mantenuto i loro voti): e sta bene, dacché la luna " influisce frigidità, mobilità, leggerezza „ [2]. Il secondo cielo corrisponde all'ordine dei beati attivi (per desiderio d'onore e di gloria): e nel fatto Mercurio credevasi influire " appetito di loda e fama „ [3]. Il terzo cielo, poi ch'è di Venere. non è difficile capire che dee corrispondere all'ordine degli spiriti amanti: come il quarto, del Sole, a quello di coloro che vagheggiarono la luce intellettuale di scienza; il quinto, di Marte, a quello dei militanti per la fede; il sesto, di Giove (*significator regum et principum et caetera talia*, secondo gli astrologi), a quello dei principi saggi e giusti; e finalmente il settimo, di Saturno (il freddo pianeta) [4], a quello degli spiriti meditativi o contemplativi. Quanto al cielo stellato ed al primo mobile, il primo di essi, com'è ricetto di tutti gli astri, cosí corrisponde all'intera turba dei beati, in quanto è partecipe del trionfo di

---

(1) Cfr. LUISO. *Costruzione morale e poetica del Paradiso dantesco*. Firenze. 1898. estr. dalla *Rass. nazion.* del 16 luglio. Ivi son anche esposte e ragionate le opinioni del Galassini. del Capelli. del Filomusi Guelfi. del Pascoli sul medesimo argomento.

(2) LUISO, *Op. cit.*, p. 20.

(3) Ivi.

(4) Cfr. *Purg.*, XIX. 3. e la canz. dantesca *Io son venuto al punto della rota*. dove Saturno è chiamato " quel pianeta che conforta il gelo „ (ed. Moore. I. 551).

Cristo; il secondo, com'è quello che infonde moto e vita agli altri cieli, cosí è quello che corrisponde a Dio stesso ed ai nove ordini delle tre gerarchie angeliche, vale a dire al Motor Primo e a tutte le altre intelligenze motrici dell'Universo.

Ma qual relazione v'ha fra i nove cieli e questi nove ordini angelici? Quella ch'è fra “ l'esemplo e l'esemplare „ [1]. Ora, come i nove ordini son tripartiti, secondo che contemplano “ la Potenza somma del Padre „ o “ la somma Sapienza del Figliuolo „ o “ la ferventissima Carità dello Spirito Santo „ [2], cosí debbono esser tripartiti i nove cieli; onde al “ primo ternaro „ (Serafini, Cherubini e Troni) corrisponderanno il Primo Mobile, lo Stellato e il cielo di Saturno, al secondo (Dominazioni, Virtú e Podestà) i cieli di Giove, di Marte e del Sole, al terzo (Principati, Arcangeli ed Angeli) i cieli di Venere, di Mercurio e della Luna.

Il regno della beatitudine è cosí perfettamente simmetrico a quelli della pena e della purificazione. Lo chiude e, quasi, lo suggella l'Empireo, riducendo (secondo il solito) all'uno il multiplo del tre. E nell'Empireo, cielo di pura luce che “ non è in luogo e non s'impola „ [3], Dio, gli Angeli e i Beati vivono eterni, gloriosi, Egli signore, essi cittadini

di quella Roma onde Cristo è Romano.

(1) *Parad.*, XXVIII. 55-6.
(2) *Conv.*, II. cap. VI (ed. Moore. II. 167).
(3) *Parad.*, XXII. 67.

CAPITOLO II

L'AZIONE FITTIZIA.

§ 1. Dante nella selva e nella piaggia; il divino soccorso: Virgilio. — § 2. L'entrata nell'Inferno e la traversata per la "buia campagna „. — § 3. Il passaggio dell'Acheronte; Dante pei cerchi degl'incontinenti di concupiscibile. — § 4. La traversata dello Stige; l'ingresso nella città di Dite. — § 5. Dante fra gli eresiarchi e fra i violenti; la discesa sulle spalle di Gerione. — § 6. Dante in Malebolge: minacce ed inganni de' diavoli. — § 7. La salita pel "guasto ponte „; gli ultimi cerchi di Malebolge. — § 8. Dante e Virgilio deposti da Anteo sulla "ghiaccia „: Lucifero e l'ascensione dei poeti all'emisfero inferiore. — § 9. La salita dell'erta del "santo monte „. — § 10. Pei sette gironi del Purgatorio. — § 11. Nel Paradiso Terrestre. — § 12. L'ascensione pei cieli e il conseguimento della meta. — § 13. La morale della finzione.

Ricostruita nell'organica sua unità la scena in cui si svolge l'azione fittizia della *Commedia*, dobbiamo ora esaminar brevemente quest'azione, perché sotto di essa avremo in séguito a ricercare l'"ascosa verità „. Dobbiamo adunque seguire il poeta nell'immaginario viaggio che ha per meta l'Empireo, notando ogni atto ch'egli compie, ogni discorso ch'egli fa, ogni ammonimento che riceve dalle sue guide.

§ 1. Dante a trentacinque anni s'accorge d'essere in una selva oscura e paurosa, avendo smarrito, senza avvedersene "tant'era pien di sonno „, la via dritta e verace. In codesta selva ha passato una ben angosciosa nottata! Sul far del giorno, egli che

si è affrettato a cercare di uscir fuori dalla valle in cui essa giace, giunge sulla proda della valle medesima, ai piedi d'un monte, guarda in alto, e vede il pendío orientale di questo già indorato nella parte sua piú alta dai raggi del sole. Si riconforta allora, poiché il sole è il “ pianeta che mena dritto altrui per ogni calle „, e dopo essersi volto addietro a riguardare l'oscura costa della valle ond'è scampato, s'incammina per la piaggia che dalla selvosa cavità del suolo va sino al principio dell'erta; non piú salendo, come prima sul pendío della oscura conca, e non risalendo ancora daccapo, verso la sommità del “ bel monte „, come vorrebbe. Ed ecco, proprio nel momento ch'egli sta per dar principio all'agognata ascensione, ecco “ quasi al cominciar dell'erta „ una lonza, cioè una pantera[1], la quale, piantandoglisi dinanzi, gl'impedisce il cammino. Invano Dante cerca d'allontanarla, ed anche di prenderla mediante una corda ch'egli ha intorno cinta[2]: piú volte è costretto a torcersi addietro per ritornare. Tuttavia, l'ora mattutina e “ la dolce stagione „ (il viaggio avviene nell'equinozio di primavera) gli fanno

---

(1) Da quanto è stato scritto ultimamente intorno alla lonza dantesca, ci pare di poter dedurre, che, secondo ogni verosimiglianza, il poeta con questo nome ha inteso di significare una pantera, accettando l'applicazione che a quest'animale il popolo faceva d'un vocabolo ricollegantesi a *lynx*. Che si tratti d'una semplice lince, non crediamo; che sia un pardo, neppure (“ lonze „ e pardi si solevano ricordare insieme, come animali affini, ma distinti). Cfr. *Bull. d. Soc. Dant. It.*, N. S., II, 116-20 e 132, III, 24-5; F. Cipolla, in *Atti del R. Ist. Ven.*, S. VII, VII, 224; e D'Ovidio, *Op. cit.*, pp. 322-23 e 585-86.

(2) Cfr. *Inf.*, XVI, 106-8.

sperare di poter vincere quella fiera " alla gaietta pelle „ [1].

Ma due altre gli si fanno allora innanzi successivamente: un leone famelico ed irato, e una lupa

che di tutte brame
sembiava carca nella sua magrezza.

Quest'ultima spaventa e scoraggia il poeta a tal segno, ch'egli dispera di poter salire alla sommità del monte. Respinto dalla " bestia senza pace „, che gli viene incontro, con ineffabile cordoglio Dante a poco a poco ripercorre la piaggia per la quale s'era avanzato fin quasi all'erta, e si trova per la seconda volta al termine della valle, cioè sull'orlo della ripa di questa. Ivi giunto, come prima aveva guardato in alto, cosí ora, perduta " la speranza dell'altezza „, guarda in basso [2]; e finalmente, dopo aver lottato invano, ruina. Ma, nell'atto stesso ch'egli precipita, ecco apparire, simultaneo, il divino soccorso: ecco Virgilio, venuto su, per la costa della valle selvosa, dall' " ampia gola „ della sottostante " valle inferna „, il quale con dolce piglio [3] si offre dinanzi agli occhi del ravveduto involontariamente recidivo. Subito Dante invoca il suo ausilio: e il " famoso Saggio „, dopo avergli detto chi è, dopo avergli fatto dire dal canto suo, che, se non sale " il

---

(1) *Gaietta* significa 'variegata', 'screziata' (cfr. C. Nigra, in *Arch. glottol. it.*, XV [1900], 286-88, e Parodi, in *Bull. d. Soc. Dant. It.*, N. S., VIII, 130).

(2) Cfr. *Parad.*, XXXII, 138.

(3) Cfr. *Inf.*, XXIV, 20-21.

dilettoso monte „, ciò dipende soltanto dall'impedimento della lupa(1); avuta la prova, per averlo veduto " lagrimare „, della sincerità del suo ravvedimento, lo ammonisce che la via che gli sarebbe naturale seguire, cioè il " corto andare „ su pei fianchi della montagna, è impedita a tutti da quella fiera, e che, per campar dalla valle paurosa, non c'è altra strada se non quella che attraversa l'Inferno ed il Purgatorio (2). A prender questa lo consiglia " pel suo meglio „, e gli si offre per guida; non senza fargli sperare di poter salire, sott'altra scorta, anche " alle beate genti „. Allora Dante solennemente richiede d'esser menato là dove Virgilio gli ha detto, e questi si avvia, seguito da lui.

§ 2. Sennonché, quando già si trova sull' " oscura costa „ della valle per cui si scende all' " uscio dei morti „, viltà d'animo assale il poeta fiorentino. Virgilio vince le sue esitazioni, e dissipa i suoi timori, col narrargli che, mentr'era nel Limbo, gli apparve Beatrice " beata e bella „, e gli affidò il mandato di soccorrere " l'amico *suo* „ impedito nel cammino sulla piaggia e già per paura volto addietro. Una " donna

---

(1) Per noi non v'ha dubbio: quelle domande di cose che ben sa (" Ma tu perché ritorni? ecc. Perché non sali? ecc. „), su cui si è molto discusso, hanno la loro ragion d'essere nella opportunità di far confessare al poeta la sua incapacità di salvarsi da solo, non ostante il buon volere ond'è animato.

(2) Vedi anche *Purg.*, I, 62-3:

e non v'era altra via
che questa per la quale io mi son messo.

gentile „ che sta in Cielo (1) per mezzo di Lucia (2) l'ha mossa dal luogo dov'ella era. I pianti di lui, Dante, quando lottava colla morte sulla invisibil fiumana che dall'orlo della piaggia minacciava di travolgerlo di nuovo nella valle, frangendo lassú " duro giudizio „ gli han procacciato la cura di " tai tre donne benedette „. All'udir ciò, il poeta non solo torna " nel primo proposto „, ma esprime al suo " duca „ il vivo desiderio che ha di seguirlo. Virgilio allora di nuovo si mette in moto, e Dante entra dietro a lui nel " cammino alto e silvestro „ che, pel pendío della valle, scende alla porta dell'Inferno.

Giunto a questa, dopo averne letto non senza sgomento la " scritta morta „, rassicurato e tenuto per mano dal Maestro, ne varca la soglia. Al primo entrare, piange udendo tanti lamenti e tante grida. Virgilio, richiesto, gli spiega che quivi son le anime di coloro " che visser senza infamia e senza lodo „, mischiate al coro degli angeli che nel gran conflitto si tennero neutrali; e gli dichiara il modo della loro pena. Per la " campagna „ all'intorno Dante vede correr girando un'insegna, seguíta da " lunga tratta di gente „, fra cui riconosce un'ombra, ch'è verosimilmente quella di Celestino V; altre genti vede poi piú oltre, alla riva d'un gran fiume, e chiede al Maestro chi sono, e perché trapassano sí veloci; ma questi risponde, che ciò saprà quando giungeranno

(1) Verosimilmente, la Madonna.

(2) Verosimilmente, S. Lucia, la martire siracusana.

presso l'Acheronte, e fino al fiume il poeta, vergognoso, non gli domanda piú nulla.

Ed ecco " sulla trista riviera „ giunger per nave il vecchio Caronte; il quale, mentre grida alle " anime prave „ la terribil condanna, prima ingiunge a Dante, vivo, di separarsi da esse, e poi, vedendo ch'egli non obbedisce, soggiunge:

> ... Per altra via, per altri porti
> verrai a piaggia, non qui, per passare;
> piú lieve legno convien che ti porti.

Virgilio lo acqueta col fargli sapere che cosí vuolsi nel Cielo, e al suo discepolo dà le promesse spiegazioni. Ma egli ha appena finito di dire che per la livida palude " non passa mai anima buona „, e che perciò è facile intendere il significato delle parole di Caronte [1], quando la buia campagna trema in modo spaventoso, la terra dà vento, e questo balena una luce vermiglia, per la quale il poeta perde i sensi, e cade come persona presa fortemente dal sonno.

§ 3. Un greve tuono interrompe il sonno profondo di Dante; il quale al suo destarsi si trova sulla proda della valle d'abisso. Egli e Virgilio han dunque valicato l'Acheronte. Com'è avvenuto il passaggio?

---

[1] Affermando che il poeta " verrà a piaggia „ per " altra via „ (quella della salvazione), per " altri porti „ (le foci del Tevere) e su " piú lieve legno „ (il " vasello snelletto e leggero „ spinto dall'Angel di Dio), questo demonio avea dato a divedere d'essersi accorto che Dante era appunto un'" anima buona „.

L'arte dantesca — come fu giustamente osservato (1) — ci fa cadere di continuo, per la sua grande evidenza, in una illusione scusabile, ma pericolosa; la quale ci trae a dimenticare, " che i mondi della *Commedia* sono soltanto relativi alla fantasia poetica, senza un'entità loro storica e reale oltre la figurazione del poema; sí che non è lecito procedere, di conseguenza in conseguenza, troppo piú in là di ciò che il testo ci porge „. Nel caso presente, dappoi che circa al modo del suo transito dall'una all'altra " riva malvagia „ il poeta non ha immaginato nulla, anzi finge d'ignorare egli stesso come sia avvenuto (2), non crediamo di buona critica sostituirsi a lui, quasi che si trattasse d'un viaggio reale, e s'avesse a riparare ad una dimenticanza del narratore (3). Peraltro, le circostanze in cui egli immagina avvenuto il suo passaggio son tali, che non si può non indagarne la ragion d'essere. E questa a noi par chiara. Il transito pel " mal fiume „ d'un' " anima buona „ è un'infrazione recata alle " leggi d'abisso „ (4), della quale,

---

(1) Dallo SCARANO e dal MAZZONI (cfr. *Bull. d. Soc. Dant. Ital.*, N. S., VIII. 323).

(2) Vero è, che sulla proda mi trovai ecc.
(*Inf.*, IV. 7).

(3) Si sa, che secondo F. EUSEBIO (*Bibl. delle scuole ital.*, I. 200-4. 214-17. 239-41. 278-83. 274-300. 309-14) i duo poeti sarebbero traghettati da Caronte nella sua barca; secondo S. ROCCO, *Il mito di Caronte nell'arte e nella lett.*, Torino, Clausen, 1897, Caronte tornerebbe addietro a riprenderli; secondo G. FEDERZONI, *Gli angeli nell'Inf.*, Rocca S. Casciano, 1897, li trasporterebbe in un attimo di là dal fiume la forza del vento; secondo A. DOBELLI, *Studi letter.*, Modena, 1897, farebbe ciò Lucia; secondo il Puccianti, lo Zingarelli, il Tambellini ed altri, farebbe ciò un angelo.

(4) Cfr. *Purg.*, I, 46 (" son le leggi d'abisso cosí rotte „).

come Caron dimonio si cruccia, cosí tutte le potenze infernali debbon provare rabbia e dolore. Essa avviene per un atto del Valor Primo; e il tuono, da cui Dante è svegliato, annunzia, col compiersi dell'atto stesso, la rivelazione de' segreti del " cieco mondo " agli occhi d'un vivente, d'un giusto, " in pro del mondo che mal vive " (1). Di qui il violento ma inane ribellarsi delle forze sataniche, perturbatrici della terra e dell'aere, e di conseguenza il terremoto, il vento ed il baleno. Lo stesso press'a poco Dante immagina che avvenga nel seguito del suo viaggio, quando (come vedremo) un messo del cielo sopraggiunge ad aprire ai due poeti la porta della città di Dite contesa loro dai diavoli. Ma ora la virtú divina opera direttamente su lui; ond'è ben naturale, ch'egli non abbia sentore del modo come essa procede.

Disceso, dopo questo passaggio dell'Acheronte, " nel primo cerchio che l'abisso cinge ", dietro al suo Duca, il quale, per " l'angoscia delle genti " fra cui sta per ritornare, appar turbato e smorto; Dante si trova nel Limbo, in mezzo ai non battezzati ed ai vissuti " dinanzi al Cristianesmo ", e nell'andare interroga il Maestro intorno agli spiriti che Cristo, scendendo all'Inferno, liberò. Indi giunge in una parte illuminata di quel cerchio, dov'è gente che,

---

(1) Come nella Sacra Scrittura, cosí anche nella *Commedia* il tuono preannunzia le divine rivelazioni (cfr. *Purg.*, XXIX, 152). GIUSEPPE PUCCIANTI ha dimostrato molto bene, come il tuono che desta Dante non possa provenire dalla valle d'abisso (*La visione di Dante e il suo passaggio della triste riviera*, Asti, 1889, estr. dalla *Bibl. delle scuole italiane*).

per " l'onrata nominanza „ lasciata al mondo, anche fra i trapassati riceve onore; e quattro " grandi ombre „ — Omero, Orazio, Ovidio e Lucano — si fanno incontro ai due poeti, con parole d'alta devozione per Virgilio, e con un " salutevol cenno „ anche per Dante, che accolgono nella loro schiera. Tutti e sei si avviano poscia verso un " nobile castello „, cinto da settemplice cerchia di mura e da un bel rivo. Questo valicano a piedi asciutti, e per sette porte riescono su di un " prato di fresca verdura „. Quivi sono spiriti di " grande autorità ne' lor sembianti „, che Dante può passare in rassegna da un luogo " aperto, luminoso ed alto „. Indi egli scende nel secondo cerchio della " valle buia „, dove " nell'entrata „ Minos esamina gli spiriti e assegna loro la dovuta sede. Questi si volge a Dante ammonendolo; ma Virgilio gli risponde come a Caronte.

Dopo avere avuto notizia dal suo Duca di vari dei " peccator carnali „ che in quel cerchio sono menati senza posa da una bufera molestissima, il poeta, commosso, esprime il desiderio di parlare a due spiriti che " insieme vanno „; e, seguendo il consiglio del Maestro, sí tosto come il vento li piega dalla sua parte, ei li invita ad accostarsi. Sono Paolo e Francesca: e al racconto che questa gli fa, Dante rimane pensoso; indi domanda quale fu la prima radice del loro amore, e, saputala, per la pietà del pianto disperato di Paolo, cade come morto. Quando

ricupera i sensi, egli si trova nel cerchio successivo ([1]), dove si fiaccano alla pioggia i golosi, vigilati dal demonio Cerbero. Questa fiera mostruosa minaccia i due poeti; ma Virgilio, empitesi di terra le pugna, la getta nelle tre gole di essa, e l'accheta. Dopo essersi trattenuto con una delle ombre (Ciacco) e dopo aver conversato col suo Duca " toccando un poco la vita futura „, il poeta viene " al punto dove si digrada „, e quivi trova Pluto, altra " fiera crudele „, che Virgilio ammansa nel solito modo. Poi scende nel quarto cerchio, fra i prodighi e gli avari, che, in opposte schiere, muovono gli uni contro gli altri " voltando pesi per forza di poppa „. Anche su costoro egli chiede ed ottiene le opportune spiegazioni dal Maestro; al quale domanda, inoltre, che cos'è la Fortuna, porgendogli argomento ad una filosofica digressione.

§ 4. Discesi " a maggior pieta „, Dante e Virgilio nel quinto cerchio vedono " genti fangose in *un* pantano „, tutte intese a percuotersi e lacerarsi. Sono gl'iracondi, ed il pantano è la palude Stige. Questo spiega al poeta il suo Maestro; il quale soggiunge, inoltre, che anche sotto l'acqua v'hanno spiriti: quelli che portaron dentro " accidioso fummo „. Poscia ambedue, dopo aver girato grand'arco fra " la ripa secca „ e il pantano, giungono appié d'una torre, sulla cima della quale già prima han visto

---

([1]) Anche qui non sappiamo in che modo; ma è verosimile l'abbia portato in collo Virgilio.

accendere “ due fiammette „, a cui un'altra ha risposto da lungi. Ed ecco, dopo questi segnali (1), una “ nave piccioletta „ venir per l'acqua “ sotto il governo d'un sol galeoto „: Flegiàs. Virgilio, ammonito costui, che grida invano, dacché resteranno con esso solamente nel passaggio della palude (2), scende nella barca, e vi fa entrare il suo protetto; indi, mentre corrono “ la morta gora „, avendo Dante inveito contro uno dei fangosi (Filippo Argenti), ed essendosi questi provato a vendicarsene, Virgilio respinge l'arrogante, abbraccia e bacia il poeta, altamente approvando la sua invettiva, e gli spiega la colpa di quel dannato. Dante esprime il desiderio di vederlo punito del suo atto, e (come il Maestro gli predice) subito questo desiderio, per opera degli altri “ pieni di fango „, è adempiuto.

Frattanto, percosso negli orecchi da “ un duolo „, il poeta sbarra gli occhi intenti dinanzi a sé, ed al suo Duca, che gli annunzia l'appressarsi della “ città dolente „, dice che già ne scorge le torri “ vermiglie come se di foco uscite „. Virgilio gli spiega che tali appaiono perché arroventate dal “ foco eterno „; ed entrambi varcano le “ alte fosse „ di Dite, fanno

---

(1) Che ciò siano, rilevasi dalla risposta di Virgilio a Dante, il quale ne l'ha interrogato.

(2) Che Flegiàs sia particolarmente incaricato di traghettare oltre la palude stigia gli spiriti condannati alla “ città del foco „, non so come si sia potuto mettere in dubbio. Egli, credendo di dover compiere il suo solito ufficio, all'apparir di Dante grida: “ Or se' giunta, anima fella! „; e i “ felli „ (come sappiamo) sono gli abitatori della “ terra sconsolata „.

attorno alle mura, che paion ferro, un gran giro, e giungono in parte dove Flegiàs grida loro: " Uscite, qui è l'entrata! " Piú di mille diavoli ivi s'oppongono stizzosi a quel vivente che va pel regno dei morti: Virgilio fa cenno di voler loro parlare in segreto; ed essi, ammansandosi un poco, gli dicono che l'altro torni, se n'è capace, per la strada follemente percorsa, ed egli venga solo e per rimanere, dappoi che tanto ha osato.

S'immagini il lettore lo sconforto del poeta! Questi supplica il " caro Duca " di non lasciarlo " cosí disfatto ": se c'è negato di " passar piú oltre " — ei gli dice — ritroviamo subito insieme le nostre orme. Ma Virgilio lo rassicura: — Non temere; nessuno può impedire il nostro passo, " da tal n'è dato "! Attendimi qui, ed intanto conforta e pasci l'afflitto spirito " di speranza buona "; ché certo io non ti lascerò quaggiú. — Rimasto solo, il poeta sta in forse. Che cosa dirà mai ai " demon duri " il suo " dolce padre "? Non può udire. Ma ecco che ciascuno di essi corre dentro a prova; ecco che chiudono la porta nel petto a Virgilio; ed ecco che questi. restato fuori, torna addietro lento, cogli occhi bassi, umile, sconsolato. " Chi m'ha negate le dolenti case? " (1), dicea ne' sospiri; ed al poeta: — Tu non

(1) " Le dolenti case " è espressione che equivale senza dubbio a " la città dolente ". Strana l'opinione dello SCARTAZZINI *(Comm. lips.)*, che esse siano soltanto le tombe — non ancora menzionate! — degli eresiarchi.

isbigottire; ché vincerò la prova, qualunque si sia che voglia di dentro opporsi alla nostra entrata. Anche altra volta i demonî hanno usato questa tracotanza: alla porta dell'inferno. E, come vedesti, questa ancora è “ senza serrame „. Di qua da essa già discende l'erta della valle d'abisso “ tal che per lui ne fia la terra aperta „. — Detto ciò, Virgilio, pur cercando di dissimulare il proprio turbamento, si ferma, tende l'orecchio, si mostra reticente ed impaziente. Richiesto da Dante, se mai discendano colaggiú spiriti del Limbo, risponde che ciò avviene di rado, ma ch'egli fu già, per gli scongiuri della maga Eritone, nell'imo fondo dell'Inferno, e però ben sa il cammino. E piú cose ancora gli dice il “ Savio gentil che tutto seppe „; ma Dante ha la mente volta ad altro, perché sulla cima rovente dell'alta torre di Dite ha visto rizzarsi in un punto tre furie infernali. Sono, come gli spiega Virgilio, le ancelle della “ regina dell'eterno pianto „ (cioè di Proserpina): Megera, Aletto e Tesifone. Per “ sospetto „ il poeta si stringe alla sua guida. Ed esse, guardando in giú, gridano: “ venga Medusa! Sí 'l farem di smalto „. — Volgiti indietro, e chiudi gli occhi, esclama subito il Maestro; ché se tu vedessi il Gorgone, mai piú non potresti tornare su nel mondo! — E non si contenta di dire cosí; ma egli stesso volta il poeta, e alle mani di lui sovrappone sugli occhi insidiati anche le proprie.

Ed ecco “ su per le torbid'onde „ un fragore

spaventoso, per cui tremano ambe le rive della palude,

> non altrimenti fatto che d'un vento
> impetuoso per gli avversi ardori (1).

Virgilio scioglie a Dante gli occhi, e lo invita a guardare intentamente su pel pantano. Egli guarda, e vede piú di mille anime fuggire sgomente dinanzi ad uno che varcava Stige a piedi asciutti. Ben s'accorge che questi " era del ciel messo ", e volgesi al Maestro: ma Virgilio gli fa segno di tacere ed inchinarsi. Pieno di sdegno, il messo celeste apre con una verghetta la porta di Dite, senza che alcuno si opponga; e " sull'orribil soglia " rimprovera i diavoli del loro vano contrastare alla divina volontà. Poi torna addietro per la stessa via, senza dir nulla ai poeti e coll'aspetto di chi abbia altra grave cura ed urgente. Cosí Dante e Virgilio possono entrare " senza alcuna guerra " nella disputata " fortezza ".

§ 5. Varcata la soglia della *città roggia*, Dante subito " l'occhio intorno invia ", e vede da ogni parte " grande campagna " seminata di sepolcri infiammati, dai coperchi sospesi, ond'escono " duri lamenti ". Sono (come il Maestro, interrogato, gli spiega) " gli eresiarchi Co' lor seguaci d'ogni setta ". Virgilio si volge a man destra, e s'avvia per " un secreto calle " fra le mura della città e la campagna ora accennata, seguito dal suo discente. Questi

---

1 *Inf.*, IX, 67-8.

gli domanda se la gente ch'è ne' sepolcri si può vedere, e il Savio risponde di sí, non senza prima avergli detto, che le tombe saranno serrate dopo il Giudizio Universale, e che da quella parte stanno " con Epicuro tutti i suoi seguaci ". Di fatto, subito il desiderio di Dante è appagato; poiché da una delle arche esce improvvisa una voce, per la quale egli, temendo, s'accosta un poco piú alla sua guida: e quindi compare, " dalla cintola in su ", Farinata degli Uberti. Virgilio, che già ha detto al poeta: " Vòlgiti, che fai? ", e gli ha additato quell'ombra, lo sospinge prontamente ed animosamente " tra le sepolture a lui ". E Dante s'intrattiene con Farinata stesso e con Cavalcante dei Cavalcanti; al quale ultimo, che, vedendolo, gli ha chiesto come mai, s'egli pel cieco carcere va " per altezza d'ingegno ", suo figlio Guido non è con lui, risponde che non da sé solo fa quel viaggio, ma colla guida di quegli che attende là presso, e cui forse Guido " ebbe a disdegno ".

Finita la conversazione con Farinata, dal quale gli son dati altresí schiarimenti e ragguagli, Dante ritorna presso Virgilio. Questi volta a sinistra, ed entrambi, cessando di rasentar le mura, si avviano verso il mezzo, cioè verso il " profondo abisso " del " basso Inferno ", che fin lassú facea sentire il suo puzzo orribile. Contro questo puzzo si riparano dietro al coperchio d'un grande avello: quivi, mentre attendono, prima di scender nel baratro, che il senso s'ausi un poco al tristo fiato, Dante prega

il Maestro d'impiegare utilmente il tempo a ciò necessario, e Virgilio gl'impartisce quegl'insegnamenti che sappiamo, intorno agli spiriti degli ultimi tre cerchi dell'Inferno. Indi scendono nel settimo balzo, custodito all'entrata dal Minotauro, ch'essi deludono col calarsi giú mentre “ è in furia „ per le parole rivoltegli da Virgilio. Questi spiega al poeta, perché fra il sesto ed il settimo cerchio v'è quella rovina per cui essi trapassano dall'uno all'altro; e frattanto uno dei Centauri che corrono attorno a Flegetonte, la “ riviera del sangue „ occupante tutto in giro quel ripiano, nel vederli scender la costa, ingiunge loro, minacciandoli con l'arco e le saette, di dir subito a qual martirio vengono. Virgilio risponde che lo dirà da vicino a Chirone, e dà ragguagli a Dante intorno a que' mostri. Indi, giunto presso Chirone appunto, gli spiega che Dante è vivo, che per volere divino compie quel viaggio, che, infine, ha bisogno d'un centauro il quale non solo gl'indichi il luogo “ dove si guada „, ma lo porti in groppa all'altra riva. Quest'ufficio dà Chirone a Nesso; e, cammin facendo, costui novera o addita i piú notabili fra gli spiriti “ che dier nel sangue e nell'aver di piglio „, piú o meno immersi nella bollente riviera; indi, trasportato Dante all'altra riva, ripassa il fiume.

Ed ecco i due poeti nella selva de' suicidi, che già avemmo a ricordare, la quale forma il secondo girone di questo cerchio dei violenti. Dante, tutto smarrito perché ode da ogni parte trar guai, e non vede alcuno, è invitato dal Maestro a troncare qual-

che fraschetta delle piante di quel bosco, e, cosí avendo fatto, sente gridare e vede gittar sangue il tronco onde ha colto un ramicello. Cosí han modo i due poeti d'intrattenersi con Pietro della Vigna, fatto sterpo al pari degli altri violenti contro la lor propria persona. Invece di Dante, che non potrebbe (" tanta pietà l'accora „), Virgilio domanda a quello " spirito incarcerato „, in che modo l'anima si lega ne' duri nocchi: il Della Vigna, oltre a codesto, spiega anche il tormento che le dànno, quando sia cresciuta " in vermena ed in pianta silvestra „, le arpie ivi annidate, e la sorte che l'attende al Giudizio Universale.

Dopo aver veduto lo strazio fatto da " nere cagne „ di Jacopo da Sant'Andrea, dilapidatore delle proprie sostanze, il quale alla sua volta rompe e guasta il cespuglio che racchiude l'anima d'un fiorentino suicida, Dante e Virgilio passano dalla selva al sabbione ch'essa circonda, su cui piovon lentamente " dilatate falde di foco „. Colà il savio Duca, parlando con piú forza che non avesse mai fatto sino allora, rimbecca gli stolti vantamenti di Capaneo; indi, a proposito del vermiglio fiumicello che spiccia ivi fuor della selva, impartisce al suo discepolo una specie di lezione intorno ai fiumi infernali. Riconosciuto da Brunetto Latini, Dante s'intrattiene affettuosamente con lui, pur senza interrompere il suo cammino. — Come mai, gli chiede Brunetto, vivo ancora sei sceso quaggiú? E chi è questi che ti guida?

— Il poeta risponde alla prima, ma non alla seconda domanda. Dal canto suo, il Latini gli dà notizia dei suoi compagni di pena " più noti e più sommi „. Poscia altri tre Fiorentini (Guido Guerra, Tegghiaio Aldobrandi e Jacopo Rusticucci) si fanno incontro a Dante: ai quali il Maestro lo consiglia d'esser cortese, ed egli dimostra grande affezione e pietà.

Poco dopo, Virgilio ingiunge al poeta di sciogliersi la corda che, come sappiamo, egli aveva intorno cinta; e Dante obbedisce, e glie la porge " aggroppata e ravvolta „. Il Maestro, " alquanto di lungi dalla sponda „ la getta giù nell'alto burrato. È un cenno ch'egli dà altrui: ed ecco tosto venir su, notando pur quell'aere grosso e scuro, una strana e spaventosa figura. È Gerione, " sozza imagine di froda „, il quale s'arresta sull'orlo di pietra del sabbione, lasciando guizzar la coda nel vano. I due poeti, volgendo a destra, gli si accostano; e Virgilio gli chiede che li prenda sulle spalle, mentre Dante va solo " per la strema testa di quel settimo cerchio „ incontro ad una schiera di spiriti che seggono vicini al burrato. Uno di costoro, che sono i rei d'usura, gli parla; ma ei deve trattenersi colà poco, e s'affretta a tornare presso il Maestro, che intanto è salito in sulla groppa del mostro. " Or sii forte ed ardito „, gli dice Virgilio;

> omai si scende per siffatte scale:
> monta dinanzi, ch'io voglio esser mezzo,
> sì che la coda non possa far male [1].

---

(1) Inf., XVII, 82-4.

Tutto tremante, ma vergognoso della propria paura, il poeta s'assetta su quelle spallacce; e subito il Duca l'avvince colle braccia per ben sostenerlo, e comanda a Gerione di muoversi facendo le ruote larghe e lenta la discesa. Cosí essi giungono al fondo del burrato; dove il mostro li lascia, e rapidissimo si dilegua.

§ 6. I due poeti si trovano ora in Malebolge, dove subito veggono spiriti frustati “ con gran ferze „ da demoni cornuti. Sono mezzani, fra i quali Dante riconosce Venedico Caccianimico; e di sul ponte che attraversa quella prima fossa del “ campo maligno „ gli son mostrate da Virgilio le ombre di Giasone e d'altri seduttori di donne. Poi, nella successiva bolgia (de' lusingatori, tuffati nello sterco) egli riconosce il lucchese Alessio Interminelli, e gli è additata dal Maestro Taide, di terenziana memoria; nella terza bolgia (dei simoniaci) — tutta piena “ per le coste e per lo fondo „ di fori, ove i rei stanno confitti col capo all'ingiú, con parte delle gambe fuori e con fiamme sulla pianta dei piedi — scende, sorretto e quasi portato dal Maestro, fin presso uno di que' dannati, papa Niccolò III, col quale s'intrattiene a lungo; sul ponte che attraversa la quarta bolgia (degl'indovini), ov'è riportato su da Virgilio [1], s'impietosisce, e piange, vedendo l'umana immagine negli

---

[1] Però con ambo le braccia mi prese,
e poi che tutto su mi s'ebbe al petto,
rimontò per la via onde discese

(*Inf.*, XIX. 124-26).

spiriti colà puniti così torta, che " dalle reni era tornato il volto "; ma il Maestro di ciò lo rimprovera, ammonendolo nessuno esser piú scellerato di colui " che al giudizio divin passion porta ", e quindi gli addita Anfiarao, Tiresia, Aronta, Manto, Euripilo, Michele Scotto, Guido Bonatti e Asdente.

Passano quindi Virgilio e Dante, conversando fra loro, dal ponte gettato su quella bolgia al ponte che attraversa la seguente; cioè la quinta, dei barattieri, dove bolle una pegola spessa. Virgilio, dicendo " Guarda, guarda ", lo trae a sé; ed ecco dietro a loro venir correndo sul ponte un diavolo, con un dannato sulle spalle, ch'ei getta giú nella pegola, e che altri diavoli afferrano, quando torna a galla, " con piú di cento raffi ". Il Maestro fa acquattar Dante dietro uno scheggione del ponte, gli dice che, qualunque cosa veda, non abbia paura, e quindi s'affaccia in sulla ripa. Tosto i demoni escono a furia di sotto il ponte stesso per arroncigliarlo; ma egli, al solito, rivela loro che per divina volontà è sceso colaggiú, ed ogni resistenza cessa.

Fa allora sbucar fuori il suo compagno dal nascondiglio; e questi lo raggiunge frettoloso, stringendosi tutto a lui, per paura di que' diavoli, che minacciano, non pur coll'aspetto, ma con le parole. Malacoda, una specie di capitano della trista masnada, dà ai due poeti dieci diavoli per iscorta, che li guidino per quell'argine fin dove (egli dice) c'è un ponte in cui l'arco sesto non è rovinato, come in quello su cui

sono; e, sebbene Dante non manchi di richiamare l'attenzione del Maestro sul contegno sospetto di que' demonî, entrambi si mettono in via, assistono allo scempio che " i maledetti „ fanno d'un dannato, Ciampolo Navarrese (tratto fuori dalla pegola, ove non è stato lesto a rituffarsi), e da costui, interrogato, sanno, che nella stessa bolgia trovansi Frate Gomita e Michel Zanche.

Mentre, essendo Ciampolo riuscito a sfuggire per inganno ai demonî, questi si azzuffano, e due di loro rimangon colle ali invischiate nella pegola, i poeti li lasciano, e se ne vanno l'uno dietro all'altro taciti e soli. Dante avendo gran paura dell'ira dei diavoli, che immagina stiano ora per dar loro la caccia, crede sia necessario nascondersi. Ciò dice al Maestro, e questi, che andava pensando la stessa cosa, al sopraggiungere dei demonî s'affretta a prendere il compagno fra le braccia, con paterna premura, ed a calarsi supino, per la pendente ripa, giú nella bolgia sesta, lasciando scornati i " ministri della quinta „, a cui la Provvidenza non concede d'uscir fuori dal luogo loro assegnato.

Ora Dante e Virgilio si trovano in mezzo a spiriti che camminano lentamente, oppressi da pesantissime cappe e cappucci di piombo dorato. Il poeta prega, al solito, il Maestro di mostrargli taluno di cui sia noto il nome o qualche atto famoso; ed una di quelle ombre, sentitolo parlar toscano, lo invita ad arrestarsi: ciò ch'egli fa, avendogli il suo Duca

detto il medesimo. Allora due anime lo raggiungono, e lo domandano dell'esser suo, rivelandogli in pari tempo, ch'egli è venuto " al collegio Degli ipocriti tristi ". — Son fiorentino, ei risponde soltanto, e ancor vivente; ma voi chi siete, e qual pena vi fa tanto lagrimare? — Catalano dei Malavolti e Loderingo degli Andalò, frati godenti bolognesi, rispondono invece in tutto alle sue domande. Poi egli vede Caifasso " crocifisso in terra con tre pali "; e Catalano, dopo avere spiegato, suscitando maraviglia in Virgilio, il modo della pena di costui, la quale è comune anche ad Anna e agli altri del sinedrio giudaico, richiestone dal savio Duca, dice esser lí prossima la rovina di uno dei ponti, e cosí chiarisce l'inganno di Malacoda, il quale aveva dato ad intendere ai poeti, che colà esistesse un arco di ponte non rovinato. Virgilio si parte a gran passi " turbato un poco d'ira nel sembiante ", e Dante lo segue, sbigottito.

§ 7. Ma, tosto che giungono al " guasto ponte ", il Maestro con piglio amorevole si volge al compagno, e lo rincora. Indi, dopo " alcun consiglio eletto seco " circa il modo di salir sopra l'argine, prende Dante, e levandolo

> su ver la cima
> d'un ronchione, avvisava un'altra scheggia,
> dicendo: " Sovra quella poi t'aggrappa,
> ma tenta pria s'è tal ch'ella ti reggia " [1].

Cosí, sospinto, il poeta giunge di pietra in pietra fin

[1] *Inf.*, XXIV, 27-30.

sulla cima della costa di quell'argine; costa che, per fortuna, dacché Malebolge pende tutta verso il centro, da quella parte è piú corta. Colassú Dante, per l'ambascia e la stanchezza, si asside appena giunto. Ma il Maestro:

> Omai convien che tu cosí ti spoltre,

ché non s'acquista fama senza fatica...;

> e però leva su! Vinci l'ambascia
> con l'animo che vince ogni battaglia,
> se col suo grave corpo non s'accascia!
> Piú lunga scala convien che si saglia;
> non basta da costoro esser partito:
> se tu m'intendi, or fa' che sí ti vaglia (1).

A queste parole il poeta s'alza, mostrando piú lena che nel fatto non abbia, e sale con Virgilio pel nuovo ponte (2). Quivi, non potendo ben vedere e udire. dal dosso di quell'alto arco, ciò che avveniva giú nella settima bolgia, egli prega il Maestro (e questi esaudisce prontamente la " dimanda onesta "), che lo faccia discendere in capo al ponte sull'argine ottavo. Di là assiste a maravigliose ed orride trasmutazioni di spiriti, che o morsi da serpenti inceneriscono e poi riprendono figura umana, o si trasmutano essi stessi in serpi, con inaudita mistura della natura umana e di quella dei rettili. Fra costoro è il pistoiese Vanni Fucci, che da Virgilio, che l'ha richiesto dell'esser suo, vorrebbe farsi credere un bestiale,

---

(1) Ivi. 46-57.

(2) Questo è " erto piú assai che quel di pria ": cioè piú erto di quello pel quale i due poeti eran venuti sino alla sesta bolgia.

ma è poi costretto a confessare d'essere un ladro; e v'è anche il centauro Caco, frodolento ladrone, vi sono cinque Fiorentini, rei della stessa pecca.

Indi i poeti risalgono, e proseguono per quello scoglio attraversante le fosse di Malebolge; non senza grande fatica, poiché esso si fa sempre piú scabro e malagevole, quanto piú si approssima al centro. Nell'ottava bolgia vedono spiriti fasciati ciascuno da una fiamma: i consiglieri frodolenti; e s'intrattengono con Ulisse e Diomede, che un medesimo fuoco, bipartito, ravvolge. Appagando il giusto ed intenso desiderio del suo compagno, Virgilio domanda ad Ulisse, dove egli, smarritosi, andasse a finire i suoi giorni, ed il Greco famoso gli racconta il suo viaggio ultimo e letale. Poi prende a parlare, volta al poeta mantovano, un'altra fiamma, quella che chiude l'anima di Guido da Montefeltro. Dante, invitato da Virgilio, dà a questo spirito le notizie della Romagna ch'egli ha chieste; e, dal canto suo, il dannato gli racconta la propria istoria ed il tranello tesogli dal " principe de' nuovi Farisei ".

Giungono di poi i poeti sull'arco che traversa la nona bolgia, dove i seminatori di discordie son tagliati dalle spade dei demonî in ogni parte del corpo. Colà Maometto dà conto a Dante della propria pena e de' compagni di supplizio, e gli chiede chi egli sia (1); e Pier da Medicina, altro di que' pec-

(1) A questa domanda risponde Virgilio dicendo soltanto ch'è persona viva.

catori, ricordandosi d'averlo veduto al mondo, gli rivolge la parola egli pure, e, richiesto, gli svela che uno de' suoi compagni è quel Curio, tribuno romano, che si vendette a Cesare. Gli parlano, per ultimo, anche Mosca de' Lamberti e Bertramo dal Bornio, il quale tiene, pésolo per le chiome, il proprio capo " a guisa di lanterna „. Dopo di che, indugiandosi Dante piú del solito a guardar giú in quella bolgia, Virgilio lo riprende paternamente, e lo sollecita; ma, quando già si son rimessi in cammino, Dante stesso spiega tale indugio, dicendo che gli è parso d'aver veduto là entro un suo congiunto. — Non badargli, soggiunge il Maestro; ché poc'anzi, mentre stavi intento a Bertramo dal Bornio, l'ho veduto " mostrarti e minacciar forte col dito „, e ho sentito chiamarlo Geri del Bello. — E Dante: — La violenta morte di lui non è stata ancora vendicata da' suoi consorti: di qui il suo sdegno; " ed in ciò m'ha e' fatto a sé piú pio „.

Ed ecco finalmente i due poeti nella decima ed ultima bolgia. Quivi vedono dapprima i falsatori di metalli, che, coperti di lebbra, ferocemente si graffiano; e, fra essi, due — Griffolino d'Arezzo e Capocchio — si trattengono con Dante, dopo che Virgilio ha interrogato un di loro, e a Dante stesso ha dato licenza di dire ciò ch'ei vuole. Poi assistono al correr disperato de' falsatori di persone (Gianni Schicchi, Mirra), che mordono gli altri spiriti rabbiosamente; veggono i falsatori di monete travagliati

da idropisia e da sete continua, e fra questi Maestro Adamo parla loro a lungo; infine, assistono ad un piato volgare e sconcio tra esso Adamo e il greco Sinone, uno dei falsatori di parole che stanno quivi anch'essi, consunti da acuta febbre. Dante si indugia troppo ad ascoltarlo; di che Virgilio severamente lo riprende, con molta sua confusione e vergogna.

§ 8. Giunto cosí al termine di Malebolge, il poeta sente un terribile squillo di corno, e gli par di vedere molte alte torri. — Che città è questa? — dimanda al suo Duca. Ma Virgilio: — Vedrai fra poco, che il senso da lungi s'inganna. Indi, presolo caramente per mano, il Maestro, affinché egli poi non si spaventi troppo, lo previene che non torri vedrà, ma giganti, confitti dall'ombellico in giú nel pozzo che vaneggia nel mezzo del campo maligno ch'essi han visitato. Un di costoro, Nembrotto, comincia a parlare in un linguaggio incomprensibile: onde Virgilio gli rivolge quella fiera apostrofe ch'ei si merita. Visitano poi successivamente i poeti Fialte ed Anteo, mentre il Maestro dà ragguagli al suo alunno su questi e su altri giganti. Pregato ed anche lusingato dal savio Duca, Anteo stende le mani, e lo prende; alla sua volta, Virgilio prende Dante, formando con lui un solo fascio; e cosí entrambi son deposti lievemente al fondo dell'abisso infernale.

Colà nella ghiaccia di Cocito il poeta trova confitti i traditori, e da uno di essi, il Camicion de' Pazzi, ha notizia di parecchi di loro. Poi urta col

piede nel viso d'un altro, il quale lo sgrida, e bestemmia. Dante allora, sospettando, per una frase di quel dannato, chi possa egli essere, tenta invano, anche colla forza, di fargli dire il proprio nome. È Bocca degli Abati, traditore a Montaperti, come il poeta viene a sapere da Buoso da Duera, ch'è denunziato alla sua volta, insieme con molti altri traditori, da Bocca. Dante interroga quindi uno spirito che sta rodendo il teschio ad un altro; e questi, cioè il Conte Ugolino, gli fa quel racconto che ognuno sa. Poi, seguitando ad avanzarsi pel lago gelato, sente un'altra anima che prega lui e Virgilio, credendo sian dannati della sua risma, affinché gli tolgano " le invetriate lagrime dal volto ". Per sapere chi è costui, Dante gli promette di contentarlo. Quel traditore è frate Alberigo, ancor vivente: nel corpo di lui s'annida ora un demonio, mentre l'anima " in Cocito già si bagna ". Il poeta non mantiene la promessa (" e cortesia fu lui esser villano "); ma séguita ad avanzarsi, e il Maestro gli annunzia che il re dell'Inferno è vicino. Sente egli allora un vento tale, ch'è costretto a ripararsi dietro al suo Duca: il quale al momento opportuno gli si toglie dinanzi, e gli addita quel mostro triforme che già abbiamo avuto occasione di descrivere. Lo spavento di Dante è immenso, inenarrabile! Nondimeno, quando il Maestro, dopo avergli spiegato che i peccatori martoriati da Lucifero sono Giuda, Bruto e Cassio, soggiunge che ormai tutto hanno veduto, ed è tempo di partire;

avvinghia il collo a Virgilio che, appigliandosi alle " vellute coste " di Satana, s'accinge a discender giú " di vello in vello ". Giunti a mezzo del " vermo reo che il mondo fora ", volgon la testa dove avevano le gambe, e cominciano a salire.

> Attienti ben, ché per siffatte scale,
> disse il Maestro ansando come uom lasso,
> conviensi dipartir da tanto male [1].

Poi, usciti fuori " per lo foro d'un sasso ", Virgilio pone Dante a sedere sull'orlo, dove lo raggiunge. E mentre ambedue " si divellono dall'abisso ", il Maestro, pregato, spiega la causa dell'evoluzione che han fatta e dell'apparire di Lucifero colle gambe all'aria. Finalmente, " senza cura aver d'alcun riposo " Dante per un segreto cammino sale, dietro a Virgilio, " a riveder le stelle ".

§ 9. Usciti dall'aura morta, i due poeti si dilettano nella vista dell'aer puro ed azzurro, del pianeta d'amore, delle quattro fulgide stelle che solo ai nostri primi padri, quand'eran nell'Eden, fu concesso d'ammirare. Dante le vede per essersi voltato a destra: dalla parte opposta, gli appare, illuminato in volto da coteste stelle, un vecchio degno di filiale reverenza: Catone. — Chi siete, e come avete fatto ad uscir fuori dalla " prigione eterna "? — egli domanda loro. Virgilio, dopo aver premurosamente fatto inchinare ed inginocchiare dinanzi a lui il suo

---

(1) *Inf.*, XXXIV, 82-4.

protetto, gli spiega perché ed in che modo essi sono colà; e quindi invoca, in nome di Marzia, che in vita gli fu sí cara, il suo soccorso. — Marzia risponde Catone, ora che trovasi di là dal "mal fiume", non può piú indurmi a farle alcuna grazia; ma, se donna del cielo ti manda, non occorron lusinghe; basta che tu mi preghi per lei. Va' dunque; e ricingi il tuo compagno d'un giunco schietto, e lavagli il volto;

> ché non si converria, l'occhio sorpriso
> d'alcuna nebbia, andar davanti al primo
> ministro ch'è di quei di Paradiso [1].

Di que' giunchi ve n'ha molti sul basso lido di quest'isola; dove non può allignare nessuna pianta "che facesse fronda o indurasse ", dacché non cederebbe, piegandosi, al battito del mare. Poi non tornate da questa parte. Il sole "che sorge omai " vi condurrà là dove la montagna è meno scoscesa. — Detto questo, Catone scompare; Dante, ch'era inginocchiato, si leva senza dir nulla, e, tutto ritraendosi al suo Duca, drizza a lui gli occhi. — Seguimi, gli dice Virgilio, volgiamoci indietro, ché da questa parte la pianura in cui siamo dichina al mare. — Essi s'affrettano allora verso il lido: ed il Maestro lava con rugiada "le guance lagrimose " del suo compagno, e lo ricinge d'un giunco.

Mentre sulla spiaggia pensano al cammino da prendere, sopraggiunge per mare l'Angel di Dio, col

---

(1) *Purg.*, I, 97-9.

" lieve legno " che porta le anime dalle foci del Tevere all'isola del Purgatorio. Virgilio, appena ravvisa il " celestial nocchiero ", fa inginocchiare Dante, e gli fa congiungere le mani; poi richiama la sua attenzione sul modo come l'angelo procede. Le anime, sbarcate, chiedono ai poeti la via " di gire al monte ". Virgilio risponde, che anch'essi son peregrini, benché venuti per altra e piú malagevole via. Uno di quegli spiriti riconosce ed abbraccia Dante, e con lui s'intrattiene. È Casella, musico famoso: il quale, pregato dall'amico, intona con somma dolcezza la canzone *Amor che nella mente mi ragiona*. Ma ecco " il veglio onesto ", Catone, che rimprovera di quell'indugio i nuovi venuti. Questi si disperdono per la campagna, rivolti al monte: Dante si stringe a Virgilio, il quale mostra d'aver rimorso egli pure dell'indugio, e s'affretta. Nell'andar verso il " poggio ", avendo Dante dimostrato timore d'essere abbandonato dalla sua guida perché vede dinanzi a sé soltanto la propria ombra, Virgilio lo ammaestra intorno alla natura dei corpi degli spiriti.

Giungono intanto presso la costa ripidissima della montagna. Il Maestro non sa in che punto sia possibile cominciarne la salita, e Dante, che lo vede pensieroso a capo chino, additandogli una schiera d'anime che s'avanza da sinistra. — Alza gli occhi, gli dice: " ecco di qua chi ne darà consiglio, Se tu da te medesmo aver nol puoi ". — " Con libero piglio " il Maestro risponde: — Andiamvi —, e ancor

da lungi interroga quelle anime su ciò ch'egli ignora; poi spiega loro che Dante è vivo. Esse dicono ai poeti che devono voltarsi indietro e seguir la direzione opposta: ed una di quelle anime, Manfredi, narra i suoi casi, soggiungendo ch'egli e i suoi compagni sono spiriti di morti in contumacia della Chiesa.

Entrano poscia Dante e Virgilio per quel sentiero incassato nell' " alta ripa „ del monte, che già avemmo a ricordare. Sull'orlo di questa ripa il poeta, stanco, domanda: — " Qual via faremo? „ — E il Maestro: — " Nessun tuo passo caggia! „ — Proseguono, pertanto, sulla costa, non senza eccitamenti affettuosi da parte di Virgilio, fino ad un balzo: dove entrambi seggono volti a levante, e il Duca spiega al suo alunno la ragione per cui vede il Sole a sinistra, anziché a destra. Dante domanda, inoltre, quanto debbono ancora salire; e Virgilio: — Fino a che l'andare in su non ti sarà facilissimo e soave (1). — Poi l'Alighieri s'intrattiene con Belacqua, uno dei negligenti che attendono colà di salire " a' martiri „.

Rimessisi in cammino, Dante si volta indietro, per le parole d'uno degli spiriti da cui s'è partito. Di ciò il Maestro gli muove rimprovero, ed egli ne arrossisce. Incontrano quindi altre anime di negligenti, le quali, avendo saputo da Virgilio che il suo

(1) " Più non rispondo, e questo so per vero „; conchiude (e ciò importa, vedremo, per l'allegoria) il savio Duca.

compagno è veramente, come pare, uomo vivo, vengon dietro a Dante (mentre, per consiglio della sua guida, questi non interrompe la salita), e, manifestandogli la lor condizione, lo supplicano di ricordarli su nel mondo, dacché han grande bisogno di suffragi. Cosí gli parlano successivamente Jacopo del Cassero, Bonconte da Montefeltro, la Pia de' Tolomei; e piú altre anime “ di fama note „ a gara pregano pur ch'altri preghi. Dante chiede quindi al Maestro, come mai, cosí stando le cose, egli nell'*Eneide* nega “ che decreto del cielo orazion pieghi „; e Virgilio gli spiega l'apparente contraddizione, rinviando il poeta per ulteriori insegnamenti a Beatrice, ch'egli vedrà in sulla vetta di quel monte. Nel sentir ciò Dante subito prega il suo Duca d'affrettare il passo; ma quegli risponde, che non entro quel giorno ei potrà giungere colassú, come spera; e poi gli addita un'anima che, sola e disdegnosa, li guarda senza far motto. È Sordello; il quale, non appena sente che colui che lo interroga è mantovano al par di lui, si leva, gli muove incontro, e lo abbraccia: indi, quando sa ch'è Virgilio, lo riabbraccia “ ove il minor s'appiglia „. I due Savi conversano; indi Sordello, poi che “ già dichina il giorno, Ed andar su di notte non si puote „, s'offre di condurre Virgilio e il suo compagno presso alcune anime che stanno colà a destra appartate, e che “ non senza diletto „ saran conosciute da loro. Il Maestro acconsente, e tutti e tre si avviano verso una vallata scavata nella costa, tutta verde, fiorita

ed olezzante. Colà Sordello addita loro da un balzo le piú cospicue anime di principi, che attendon quivi il momento d'entrar nel Purgatorio. Poscia essi assistono ad una scena feconda di morali insegnamenti; poiché vedono due angeli con affocate spade senza punta e vesti ed ali verdi, scendere a guardia della valle (come spiega loro Sordello) " per lo serpente che verrà via via „. Dante si stringe, tutto pauroso, a Virgilio; indi scendono nella valle, dov'egli, dopo essersi amichevolmente intrattenuto con Nino Visconti, guarda ed ammira le tre stelle fulgidissime salite là dov'eran le quattro vedute la mattina. Ed ecco il serpe tentatore, subito fugato dagli angeli. Un altro spirito, Corrado Malaspina, si rivela al poeta; e con lui questi conversa.

§ 10. Dopo un sonno di dieci ore, durante il quale sembra a Dante d'esser rapito da un'aquila " con penne d'oro „ su alla sfera del fuoco, risvegliandosi egli si trova, non senza maraviglia e spavento, solo con Virgilio, in luogo nuovo ed alto. Il Maestro lo rassicura: — Siamo al Purgatorio; quella fessura là n'è l'entrata; Lucia, mentre dormivi, per agevolarti nel cammino ti ha preso e, " come il dí fu chiaro „, ti ha portato quassú, indicando a me, che l'ho seguíta, l'entrata che t'ho detto. — Dante, tranquillo ora e confortato, segue la sua guida " su per lo balzo... invèr l'altura „, e s'appressa ad una porta, che ha di sotto, per andarvi, tre gradini, l'uno di bianco marmo, l'altro d'una fosca " petrina „,

" ruvida ed arsiccia, Crepata per lo lungo e per traverso " (1), il terzo di porfido " fiammeggiante " come sangue vivo. Su questo tiene " ambe le piante " un angelo dalle vesti di color cinereo, sedendo sulla soglia, che pare adamantina. Esso è fulgidissimo in volto, e tiene in mano la spada di cui già s'è parlato (2). Dopo che Virgilio, rispondendogli, ha detto che una donna del cielo ha pur dianzi additato loro quella porta, l' " Angel di Dio " cortesemente li invita:

Venite dunque a' nostri gradi innanzi.

Il Maestro trae Dante su " di buona voglia " per questi gradini, dicendo: — Chiedi umilmente che schiuda " il serrame ". — Il poeta si getta devoto " ai santi piedi ", si dà nel petto tre volte, supplica che gli sia aperto. Allora l'angelo " col punton della spada " gli descrive nella fronte quei " sette P " che sappiamo; indi si trae di sotto le vesti le chiavi di cui pure s'è già parlato, le volge successivamente tutte e due nella toppa, ne dichiara l'ufficio e la provenienza, e infine spinge i battenti, invitando i poeti a entrare ed ammonendoli di non guardarsi addietro. La porta s'apre con fragore, e n'esce un chiesastico suono di voci salmodianti il *Te Deum*.

Varcata la soglia, Dante, senza voltarsi al nuovo rumore che fa la " regge sacra " chiudendosi, s'avvia

(1) " Tinto piú che perso " lo dice il poeta (*Purg.*, IX, 97).
(2) Vedi più sopra, cap. I, § 17.

con Virgilio per un sentiero sul genere di quello per cui ha cominciato la salita del monte, cioè incassato nella pietra; la quale " si moveva „ or dall'uno ora dall'altro lato " sí come l'onda che fugge e s'appressa „, di modo che i poeti, dovendosi accostare (come Virgilio suggerisce) " or quinci or quindi al lato che si parte „, salivano molto lentamente. Giungono cosí,

> liberi ed aperti,
> su dove il monte indietro si rauna;

cioè sul ripiano di quella ripa, sul " piano solingo „, largo tre volte un corpo d'uomo, che quivi attornia tutto il monte. La ripa, perpendicolare o quasi, tra quel primo cinghio e il secondo era di candido marmo, tutta adorna d'intagli, rappresentanti esempî d'umiltà, opera stupenda delle divine mani. Dante, esortato altresí dal Maestro a " non tener pure ad un loco la mente „, li osserva ad uno ad uno con somma attenzione. Ed ecco, intanto, avanzarsi lentissimi per quella cornice, recitando il *pater noster,* spiriti curvi, a mo' di cariatidi, sotto il peso di grossi macigni. Virgilio chiede loro notizia del luogo ove sia possibile " a persona viva „ salir la ripa; e uno di essi, Omberto Aldobrandesco, invita i poeti ad accompagnar la loro schiera fino a quel " passo „, dando ragguagli anche di sé e de' suoi peccati di superbia. Ascoltandolo, Dante china in giú la faccia; e cosí è riconosciuto da Oderisi da Gubbio, ch'ei riconosce alla sua volta. Questi lo intrattiene a

lungo con fruttuosi insegnamenti intorno alla " vana gloria [1] delle umane posse ", e gli addita, quasi a conferma delle sue parole, l'esempio di Provenzan Salvani, altro superbo colà punito.

Per un tratto Dante procede curvo accanto a Oderisi; poi, esortato da Virgilio, affretta il passo. Guarda a' tuoi piedi, gli dice il Maestro; ed egli guarda, e vede il pavimento della cornice tutto istoriato. Esaminatine poi ad uno ad uno gl'intagli, che raffigurano esempi di superbia punita, quando piace al suo Duca, egli rialza il capo, vede un angelo (al quale fa riverenza, secondo il suggerimento di Virgilio), e, benignamente accolto da quel ministro di Paradiso, dopo che questi gli ha dato delle ali pel volto, sale speditamente e agevolmente la scalea che mena al cinghio seguente. Sentendosi cosí leggero, ne chiede la ragione al Maestro, e questi gli dice di contare i P che ha sulla fronte. Ve n'è uno di meno.

Presa l'orientazione dal sole [2], i poeti s'avviano pel secondo cerchio. Quivi corron per l'aria, come volando, voci che, con opportuni esempi, esortano a carità, e hanno sede i rei d'invidia colle palpebre cucite da un fil di ferro. Virgilio, stando da quella parte della cornice dove si può cadere perché non v'è alcun riparo, mentre le anime seggono addossate alla ripa, invita il suo alunno a parlar loro brevemente.

---

[1] Cosí, e non *vanagloria*, ci sembra si debba leggere indubbiamente.
[2] Vedi più sopra, a pag. 93.

Dante le interroga, e s'intrattiene con Sapía da Siena; la quale, narratigli i propri casi, vuole alla sua volta sapere di lui, e se ha gli occhi aperti o chiusi. Ed egli:

> Gli occhi — *disse* — mi fieno ancor qui tolti,
> ma picciol tempo; ché poca è l'offesa
> fatta per esser con invidia vòlti.
> Troppa è più la paura, ond'è sospesa
> l'anima mia, del tormento di sotto,
> che già lo incarco di laggiù mi pesa [1].

Poi, dopo essersi trattenuto a lungo con altri spiriti, che ne l'hanno richiesto (Guido del Duca e Rinieri da Calboli, romagnoli), prosegue tacito il cammino, porgendo orecchio ad altre voci correnti per l'aria, che ora accennano ad esempi d'invidia punita, e delle quali una [2] è accompagnata da tal frastuono, che il poeta fa un passo indietro per istringersi alla sua guida.

L'angelo della seconda cornice, il quale raggia una luce cosí intensa, che Dante non la può sostenere (non essendo a ciò ancora disposto, come gli spiega Virgilio), fa salire i poeti per uno " scaleo " meno erto degli altri [3]. Mentre ascendono, il Maestro appaga il desiderio dell'alunno, e gl'impartisce ammaestramenti di morale. Poi, giunto nel terzo cerchio, Dante ha visioni estatiche d'esempi di man-

1) *Purg.*, XIII. 133-38.
2) Io sono Aglauro, che divenni sasso!
3) Dante omette di accennare al cancellamento del secondo P.

suetudine: dopo di che, Virgilio, benché non ne ignori punto la ragione, gli domanda perché egli ha camminato piú che mezza lega " velando gli occhi e con le gambe avvolte ". Dante sta per ispiegare il fatto; ma il Maestro soggiunge che ciò è inutile, e lo spiega lui, filosoficamente. Essi entrano dipoi in un fumo nero ed aspro, che, togliendogli la vista, costringe Dante ad accettar l'appoggio della spalla di Virgilio; il quale gli raccomanda, per giunta, di non staccarsi. Ivi risuonano preghiere delle anime penitenti. Interrogato dell'esser suo da un'anima, Dante, per suggerimento della guida, le risponde invitandola a seguirlo in mezzo al fumo, e, dettole della grazia ottenuta da Dio, di veder " la sua corte ", le domanda chi è, e se è quella che seguono la direzione del " varco " al cerchio successivo. Quello spirito (ch'è Marco Lombardo) gli risponde di sí, e inoltre gli spiega, richiesto, la ragione della " malizia " del mondo.

Cosí tornan dall'oscurità del fumo alla luce del sole, e Dante ha ora visioni d'esempì d'ira punita. Al solito, l'angelo ch'è all'uscita del girone splende in modo insostenibile dalla vista, ed invita a salire. Questa volta Dante sente anche il ventilar delle ali sulla propria fronte, come all'uscire dal cerchio dei superbi. Poi, venendo meno, all'annottare, la virtú per cui ascende, Dante con Virgilio s'arresta all'orlo del nuovo cerchio

pur come nave ch'alla piaggia arriva.

Quivi interroga Virgilio sulla colpa che colà si purga; il che dà argomento alle due digressioni sui disordini d'amore e sull'amore stesso a noi ben note. Alle quali ne tien dietro un'altra sul libero arbitrio: e poi Dante (siamo a mezza notte) rimane in istato di sonnolenza. N'è scosso subitamente dall'apparire d'una schiera d'anime, che corrono piangendo e cantando: gli accidiosi. Due, in testa a quella torma, gridano esempi di sollecitudine: un'altra (è l'abate di S. Zeno), richiesta, al solito, da Virgilio del luogo ove si sale, li invita a seguirla, e, continuando ad andar frettolosa, s'intrattiene con essi.

Scomparsi gli accidiosi, Dante si addormenta, e sogna una femmina " balba ", guercia, monca, scialba e " sovra i pié distorta ", che, mentr'egli la mira, si dirizza, si colora, e canta in modo che alletta e lusinga come sirena. Ma ecco — sempre in sogno — una " donna santa e presta ", che, accanto al poeta, diceva: " O Virgilio, Virgilio, chi è questa? ", ed egli veniva con gli occhi fitti solo nella nuova venuta; la quale prendeva poi l'altra, " e dinanzi l'apria Fendendo i drappi " e mostrandone a Dante il ventre. Questo lo svegliò col puzzo che spirava.

Il " buon Virgilio ", che intanto ha chiamato tre volte invano il dormente, subito lo fa levare per cercar l'adito a' nuovi cerchi. Al poeta, cogitabondo pel sogno fatto, appare allora l'angelo del quarto cerchio, che li fa salir su; quindi egli accenna alla visione avuta, e Virgilio gli dice che quella è " l'antica

strega „ i cui effetti si piangon ne' tre gironi che restano da visitare;

> Bastiti, e batti a terra le calcagne!
> gli occhi rivolgi al logoro che gira
> lo rege eterno con le rote magne [1].

Poi nel nuovo cerchio Virgilio interroga gli avari e i prodighi, che giacciono bocconi con mani e piedi legati, e Dante si trattiene con papa Adriano V. Quivi sente gridare di giorno esempi delle virtú opposte all'avarizia (e parla lungamente con Ugo Capeto), di notte esempi di avarizia punita.

Mentre i poeti procedono innanzi, si sente un tremore della montagna, tale che Dante agghiaccia dallo spavento; a cui tien dietro un grido " da tutte parti „, onde Virgilio crede necessario accostarsi a Dante e rassicurarlo. Dante per ciò continua il cammino " timido e pensoso „. Un'anima poco dopo li raggiunge e saluta; Virgilio le dà contezza di sé e del compagno, e le domanda la ragione del tremuoto e del grido. Ciò è derivato dall'avere quello spirito appunto sentito in quel momento, dopo " cinquecent'anni e piú „ di penitenza, " libera volontà di miglior soglia „. Ciò dice l'anima stessa, ch'è quella di Stazio. Questi narra, come una predizione di Virgilio fosse causa del suo convertirsi al Cristianesimo e quindi anche della sua eterna salute; e, quando sa

---

(1) *Purg.*, XIX, 61-3.

che appunto Virgilio gli sta davanti, gli fa gran festa ed onoranza.

Pe' due cerchi successivi, dove all'uscire l'angelo cancella ed invita, secondo il solito, Stazio segue gli altri due poeti, ragionando con essi del suo peccato e della già accennata conversione. Virgilio, dal canto suo, gli parla de' suoi compagni del Limbo; indi, pervenuti al sesto cerchio, trovano nel mezzo della via un albero carico di frutti, bagnato da una limpida corrente, donde esce una voce che ricorda esempî di temperanza. Là presso incontrano una schiera di golosi, il cui aspetto fa spavento per l'orribile magrezza. Uno di costoro riconosce Dante e grida: " Che grazia è questa? „ Alla voce anche Dante lo riconosce: è l'amico suo Forese Donati. Questi gli spiega la ragione di quel dimagrare delle anime; e a lungo essi conversano insieme, ricordando, non senza rossore, il passato. Dante gli nomina, come persona nota ad entrambi, Beatrice, a cui Virgilio lo guida. Poi, proseguendo insieme per quella cornice, Forese indica all'amico molti de' suoi compagni di penitenza; fra cui Bonagiunta da Lucca, che mostra contezza di lui e desiderio di parlargli, e col quale Dante ha il colloquio notissimo.

Dopo che Forese ha raggiunto frettoloso i compagni, i tre poeti arrivano presso un altro albero, carico anch'esso di pomi a cui molti spiriti tendono bramosi le mani. Una voce di tra le frasche ammonisce:

Trapassate oltre senza farvi presso!
Legno è piú su, che fu morso da Eva,
e questa pianta si levò da esso [1].

E continua ricordando, con questo d'Eva, piú altri esempi di golosità punita. Il solito angelo (fulgente questa volta d'un intenso fulgore rossastro) invita e cancella.

Siamo, finalmente, nella settima ed ultima cornice; dove i poeti son saliti conversando (Stazio per invito di Virgilio ha esposto la ben nota teorica della generazione), e dove i lussuriosi stanno nel fuoco inneggiando a Dio e gridando esempi di castità. Uno di essi domanda a Dante, il quale va dietro alla sua guida, com'è ch'ei fa parete di sé al sole. Egli, dopo aver osservato l'incontro delle due schiere di rei di lussuria (naturale e contro natura) ed ascoltati gli esempi di carnalità punita ch'essi gridano, dà loro contezza di sé e domanda di loro. Lo spirito di Guido Guinizelli appaga il suo desiderio, e parla con lui di poesia volgare, additandogli un altro dicitore insigne, Arnaldo Daniello, il quale rivolge da ultimo a Dante la parola in lingua provenzale. Finalmente, con gran terrore di Dante stesso, l'angelo ch'è all'uscita di questo girone dichiara che bisogna, per uscir del Purgatorio, attraversare il fuoco. " Le buone scorte " si volgono verso il poeta, e Virgilio lo esorta caldamente al gran passo, rammen-

[1] *Purg.*, XXIV, 115-17.

tandogli d'averlo guidato salvo “ sovr'esso Gerione „, e assicurandolo che quel fuoco non consuma. Dante tien fermo. Ma quando il Maestro soggiunge: “ Or vedi, figlio: Tra Beatrice e te è questo muro „; e poi volta la fronte, e dice: “ Come! Volemci star di qua? „, ed egli stesso entra nella fiamma, e invita Stazio a fare altrettanto; allora Dante, vinta ogni esitazione, segue il loro esempio. mentre Virgilio va ragionando pur di Beatrice e dicendo: “ Gli occhi suoi già veder parmi „. Varcato cosí il fuoco, poi che scende la notte. tutti e tre i poeti si riposano sui gradini della scala: e Dante. addormentatosi, sogna di vedere una donna giovine e bella andar per una landa “ cogliendo fiori „ e cantando. È Lia, come dice ella stessa e come vedremo meglio a suo luogo. Dante si sveglia, e subito riceve dal Maestro la ben gradita novella, che quel giorno otterrà il “ dolce pome che per tanti rami Cercando va la cura dei mortali „. Egli s'affretta allora ansioso al sommo della scala; e Virgilio solennemente gli dice che ha compiuto il suo officio di guida.

§ 11. Ed ora Dante. veduto il fuoco temporale e l'eterno. fuori oramai dagli erti e dagli angusti sentieri. sul ripiano verde, fiorito, della sacra montagna, attende che vengano lieti a lui quegli “ occhi belli „ che, lacrimando, avean mosso dal Limbo Virgilio a sottrarlo alle tenebre della valle selvaggia.

Attende, e frattanto s'inoltra nella “ divina foresta „: sul pel suolo d'ogni parte olente, tra un

fruscío di tremule frondi, un ilare gorgheggiar di augelletti, un muto scorrere di acque limpidissime. Una donna giovine e bella, che andava " scegliendo fior da fiore ", cantando come donna innamorata lo guida per la gran selva verso levante. Poscia, dopo non lungo cammino, — Guarda, gli dice, ed ascolta —

> Ed ecco un lustro subito trascorse
> da tutte parti per la gran foresta,
> tal che di balenar mi mise in forse;
> ma perché il balenar, come vien, resta,
> e quel, durando, piú e piú splendeva,
> nel mio pensar dicea: " Che cosa è questa? "
> Ed una melodia dolce correva
> per l'aer luminoso...... (1).

Luce e musica, dunque; primizie della celeste beatitudine. E la luce cresce, sí che sotto la volta verde l'aere divien tutto fiamma; e la musica si rivela per un canto di sovrumana soavità.

A narrare quello che poi vide e udí, il poeta sente che non gli vale, se le Muse non l'aiutino, il magistero dell'arte. — Sette alberi d'oro appaiono da lungi all'ansioso ed attonito visitatore dell'Eden. Ma alberi non sono. Quel " bello arnese " fiammeggiante si compone di sette candelabri, le cui vivide faci nel loro avanzarsi dipingono l'aere dei sette colori dell'iride. Sotto quel padiglione luminoso, sul verde tappeto smaltato di fiori, incedono a coppie, osannando, ventiquattro vegliardi in vesti nivee, co-

---

(1) *Purg.*, XXIX. 16-23.

ronati di fiordaliso. E il mistero si fa sempre piú solennemente venerando. Poiché fra i quattro animali dipinti già da Ezechiele e dall'Apocalissi appare un carro trionfale di stupendo artificio, tirato da un grifone, a fianco delle cui rote danzano in tondo tre belle ninfe a destra e quattro a sinistra. Chiudono la processione maravigliosa altri sette vegliardi, non piú redimiti di gigli, ma di fiori purpurei.

Cosí il carro trionfale procede sin dirimpetto a Dante. Quivi, all'echeggiar d'un tuono, s'arresta.

Subito i primi venuti si voltano addietro verso il carro, come ad oggetto de' lor desideri: uno di tale schiera, " quasi da ciel messo „, grida tre volte *Veni, sponsa, de Libano,* invocazione del Cantico dei Cantici. Ed ecco, mentre sul carro divino si levano a un tratto cento angeli, che, gittando fiori di sopra e d'intorno, salutano col *Benedictus qui venis,* con cui Cristo fu salutato all'entrare in Gerusalemme, ecco l'aspettata, l'invocata, l'eletta: ecco la sposa del Libano; ecco, sopra il " trionfal veicolo „, la trionfatrice.

Come talvolta il sole spunta lievemente ombrato da vapori, sí che ne possiamo sostenere a lungo la vista,

> cosí dentro una nuvola di fiori,
> che dalle mani angeliche saliva
> e ricadeva in giú, dentro e di fuori,
> sopra candido vel cinta d'oliva,
> donna m'apparve, sotto verde manto
> vestita di color di fiamma viva.

E lo spirito mio, che già cotanto
tempo era stato che alla sua presenza
non era di stupor, tremando, affranto,
senza degli occhi aver piú conoscenza,
per occulta virtú che da lei mosse,
d'antico amor sentí la gran potenza [1].

Dante a tal vista si volge a Virgilio, come fa il bimbo alla mamma quando ha paura; ma Virgilio è scomparso. Seguono acerbe rampogne di Beatrice, sospiri e pianti del poeta contrito, il racconto del traviamento di lui, fatto dalla stessa trionfatrice, la confessione (anzi le confessioni) ch'ella gli strappa dalle labbra: tutte cose che in seguito avremo a veder meglio. Poscia la donna che ha fatto a Dante da dimostratrice dell'Eden lo immerge nel Lete sino alla gola, e cosí lo trae sulla riva opposta, ov'è Beatrice, dandolo bagnato in braccio alle quattro danzanti, ancelle di quest'ultima, che lo menano dinanzi agli occhi di lei. Si fanno allora innanzi le altre tre donne; e queste (di cui Beatrice veste i colori) impetrano a Dante il gaudio dello sguardo e del sorriso per cui si sbrama la decenne sua sete.

Dopo questo, la processione si volta verso oriente: la donna apparsa primamente " scegliendo fior da fiore ", Dante e Stazio la seguono, stando alla destra del carro. Tutti circondano " una pianta dispogliata ", e lodano il Grifone che non discinde di quel legno. Questi lega il timone del carro all'albero, che tosto

(1) *Purg.*, XXX. 28-39.

rinverdisce e germoglia. Dante si assonna all'udire " l'inno che quella gente allor cantaro „, e al destarsi (chiamato da un: " Surgi, che fai? „), vede presso di sé la conducitrice de' suoi passi lungo il Lete, ed ella gli addita Beatrice assisa sulla radice dell'albero, a guardia del plaustro colà legato, attorniata dalle sette ninfe, che reggono i sette candelabri. " In pro del mondo che mal vive „ ella allora lo fa assistere a quelle trasformazioni del carro trionfale di cui avremo a parlare distesamente. Alla vista dello scempio che n'è fatto, Beatrice s'addolora; poi annunzia prossimo il soccorso, e si allontana colle ninfe, coi poeti e con la " bella donna „ dall'albero. A Dante ella domanda perché non la interroghi, e lo conforta e rinfranca: poi commenta le metamorfosi del carro, ne vaticina una prossima ristorazione nella prima sua forma per opera di un " messo di Dio „, e ingiunge al poeta di rivelare al mondo quale ha visto la sacra pianta, che non senza ragione è tanto eccelsa e " sí travolta nella cima „.

Beatrice parla a Dante in modo che l'intelletto di lui fatica a seguirla, per mostrargli quanto male la dottrina di quella scuola ch'egli ha seguitato possa alla sua volta seguitare la parola di lei. Questi protesta di non ricordarsi d'essersi straniato giammai dalla sua Donna; ma essa gli rammenta che ha bevuto di Lete. Per ultimo, Beatrice, chiamando finalmente per nome la dimostratrice dell'Eden — Matelda —, le dice di menar Dante all'Eunoè e — come

ella è usa — ravvivare, immergendovelo, la tramortita sua virtú. Ciò ella fa, invitando Stazio a seguir Dante nel fiume. E cosí il poeta divien " puro e disposto a salire alle stelle „.

§ 12. Nella terza cantica, essenzialmente dottrinale, l'azione è molto piú scarsa.

Beatrice fissa il sole, e il medesimo, per atto riflesso, fa Dante; ma, non potendone sostener la vista, mentr'ella séguita a guardar in alto, guarda in lei, e si trasumana. Poi, attratto dall'armonia delle sfere, gira l'occhio attorno, e vede gran parte del cielo infiammata dal Sole e simile ad un lago di luce. Beatrice, prevenendo il suo desiderio, gli spiega che ciò deriva dal non esser piú egli sulla Terra e dal suo velocissimo ascendere verso il cielo. Quindi, richiesta, gli spiega come sia naturale che l'uomo, privo d'impedimento, salga a quel modo verso " il proprio sito „.

Seguitando ella a guardare in su ed egli in lei, giungono alla " prima stella „, cioè alla luna; dove il poeta domanda alla sua guida, che cosa sono le macchie di quest'astro, che " laggiuso in terra Fan di Cain favoleggiare altrui „. E Beatrice " provando e riprovando „ appaga il suo desiderio. Quivi il poeta vede le anime di coloro che neglessero o non osservarono interamente i voti; le quali gli paiono " specchiati sembianti „, tanto che si volta indietro per vedere di chi sono. Dopo un sorriso per questo pensiero fanciullesco di Dante, Beatrice gli spiega che

sono " vere sustanzie ", e lo invita a parlare con esse. Egli interroga quella " che parea piú vaga di ragionare ": Piccarda Donati; la quale, richiesta, gli spiega come i beati non desiderino " piú alto loco " di quello che Dio ha loro assegnato, gli parla del suo voto inadempiuto, e gli addita un altro spirito di quel cielo: Costanza imperatrice.

Da due dubbî è combattuto il poeta; Beatrice, che li legge in Dio, li formula e li scioglie. L'uno è circa l'origine dell'anima e il suo ritorno alle stelle, l'altro circa il libero arbitrio. Dante le propone, quindi, la questione se l'uomo possa soddisfare ai voti inadempiuti mediante altre opere; e Beatrice gli parla della santità del voto e della possibilità di permutazione. Nel secondo cielo (di Mercurio), dove il poeta e la sua Donna salgono poco dopo, " piú di mille splendori " si fanno loro incontro, e uno di essi incoraggia il poeta a domandare. Sono gli spiriti attivi e benefici, e colui che si è offerto è Giustiniano. Questi narra la propria vita, tesse la storia dell'aquila romana, e pone fine al suo discorso dicendo che in quel cielo trovasi anche l'anima di Romeo, di cui espone brevemente i casi. Beatrice scioglie altri dubbî del poeta, mostrando come la morte di Cristo sia stata giusta in quanto egli era uomo, sacrilega in quanto era Dio, e trattando la questione se l'uman genere non si sarebbe potuto redimere altrimenti che con quella morte. Poi salgono al cielo seguente (di Venere); del qual passaggio Dante s'accorge solo pel

cresciuto splendore della sua donna. Colà muovonsi veloci in giro gli spiriti amanti, e uno di essi si offre benigno al poeta. Letto l'assenso negli occhi di Beatrice, Dante lo interroga; e quegli si rivela per Carlo Martello, e, richiesto, scioglie al poeta un dubbio suscitato in lui dalle sue ultime parole. S'intrattiene poscia il poeta con Cunizza da Romano e con Folco da Marsiglia; il quale gli parla anche di Raab, altro spirito di quel cielo, e termina riprendendo l'avarizia dei prelati.

All'entrar dentro il Sole Dante, per suggerimento di Beatrice, ringrazia Iddio della grazia che gli è concessa. Vivi fulgori accerchiano il poeta e la sua donna, e tre volte giran loro intorno. Sono i teologi del quarto cielo; e uno di essi, Tommaso d'Aquino, domenicano, glie li addita ad uno ad uno. La celestiale ghirlanda riprende quindi il canto e la danza: dopo di che, Tommaso stesso chiarisce il primo di due dubbi, che sa esser sorti nella mente del poeta per due sue frasi; e ne prende argomento a narrar la vita di Francesco d'Assisi. Una nuova ghirlanda di spiriti appare intorno alla prima, ed ambedue girano cantando. Bonaventura da Bagnorea, francescano, ch'è tra i nuovi venuti, narra la vita di Domenico da Calaroga, fondatore dell'ordine dei Domenicani, e novera gli altri dottori della seconda ghirlanda. La quale, finito il discorso di lui, riprende unitamente alla prima il canto e la danza; poi Tommaso chiarisce l'altro dubbio di Dante, circa al sapere di Sa-

lomone; e Beatrice prega i beati, che, per ammaestramento del poeta, dicano se la loro luce rimarrà eternalmente quale è ora, e, se rimane, come non ne resterà abbagliata la vista dopo la risurrezione dei corpi. Risponde in proposito uno degli spiriti della prima ghirlanda, probabilmente Salomone; indi una terza ghirlanda attornia le altre due.

E Dante sale in un attimo con la sua Donna al quinto cielo. Colà, dentro una croce luminosa nell'interno del pianeta Marte, formata da due raggi uguali, lampeggianti Cristo, egli vede correre da un punto all'altro splendori vivissimi: gli spiriti di coloro che son morti per la Fede. Tra essi è il suo trisavolo Cacciaguida; e questi gli si offre benigno, gli parla sí che dapprima ei non lo intende, tanto alte cose gli dice, e poi, dopo aver ringraziato Iddio della grazia concessa a quel suo discendente da lungo tempo aspettato, invita Dante a manifestargli il suo desiderio. Questi gli chiede il suo nome, e lo spirito, dopo avergli parlato dei patriarcali costumi della vecchia Firenze, gli narra i propri casi. Poi, richiesto, parla de' suoi maggiori, del numero d'abitanti e delle principali famiglie di Firenze a' tempi suoi, e dà piú chiare notizie al poeta intorno a ciò che già da altri spiriti gli era stato vaticinato intorno alla sua futura traversia. Ammonitolo di dire senza ambagi tutto ciò che ha veduto nel suo viaggio maraviglioso. Cacciaguida gli mostra poi altri otto spiriti che nel mondo combatterono per la Fede, due dell'antico e sei del

nuovo patto; indi si mescola cogli altri, e si dilegua tra il vivo fulgore.

Nel sesto cielo, le anime di coloro che al mondo dirittamente amministrarono la giustizia formano con luminose lettere la sentenza *Diligite justitiam qui judicatis terram,* e poi si dispongono in forma d'un'aquila, la quale comincia a parlare, scioglie, al solito, un dubbio del poeta, e, dopo altri ammaestramenti, tocca della perversità de' principi odierni. L'occhio di essa è costituito da sei spiriti di principi di singolare eccellenza, dei quali due son pagani. L'aquila medesima spiega perciò a Dante la presenza di pagani nel Paradiso, e accenna per ultimo al mistero della predestinazione.

Nell'ascendere al cielo seguente Beatrice non ride, ché il suo riso sarebbe insostenibile per Dante. Questi vede colà (siamo nel cielo di Saturno) " uno scaleo di color d'oro ", che s'inalza fin dov'ei non giunge con la vista, e su per esso splendori che salgono e discendono rotando. Avutone il consenso da Beatrice, il poeta domanda ad uno di quegli splendori perché " la dolce sinfonia di paradiso ", che " suona sí devota " per le altre sfere, in quella si taccia. — Ciò avviene per amor tuo, risponde lo spirito; perché " tu hai l'udir mortal sí come il viso ". — Quell'anima, pregata da Dante, ritorna poi sul mistero della predestinazione già toccato dall'aquila, e in ultimo, rivelatasi per Pier Damiano, inveisce contro il lusso dei prelati: al che tutti gli spiriti

contemplativi assentono con un gran grido. Anche S. Benedetto parla a lungo a Dante in questo cielo; ma ricusa di appagare il suo desiderio di vederlo fuor di quell'involucro di luce, desiderio che soltanto nell'Empireo potrà essere soddisfatto.

Dopo aver lamentato la corruzione de' monasteri, S. Benedetto colla sua compagnia rapidamente s'invola, e dietro ad essa " la dolce donna „ spinge con un cenno il poeta su per la scala celeste. Cosí egli sale in un attimo nel cielo delle stelle, riuscendo in quella stessa costellazione dei Gemelli, sotto la quale era nato. Di lassú dà uno sguardo a tutti e sette i pianeti ed alla terra abitabile; quindi vede il trionfo di Cristo e Cristo medesimo in figura d'un sole. Beatrice allora gli dice, che può ormai sostenere la vista del riso di lei. Egli la guarda, estatico: poscia assiste all'incoronazione della Vergine.

A quegli spiriti trionfanti Beatrice rivolge la preghiera ch'essi vogliano concedere a Dante un poco della bramata loro conoscenza delle cose spirituali. Per invito di lei, S. Pietro interroga il poeta sulla Fede, S. Giacomo sulla Speranza e S. Giovanni sulla Carità. S. Pietro inveisce contro i romani pontefici tralignanti. Indi, nel nono cielo, Dante vede Iddio, in quella forma di punto raggiante acutissima luce, di cui già s'è parlato, e intorno a Lui nove cerchi di foco velocemente rotanti. Beatrice gli dà in proposito tutte le notizie desiderate, nomandogli i nove ordini delle tre celesti gerarchie secondo

la dottrina di Dionigi Areopagita, e dilungandosi sulla creazione, sulle facoltà e sul numero degli angeli, nonché sulla caduta di Lucifero con una parte di essi. Ella conclude biasimando coloro che trascurano o svisano " la divina Scrittura ", o predican ciance, o vendono le indulgenze. Intanto la bellezza di lei cresce in modo che non si può descrivere con umano linguaggio, ed ella gli annunzia che sono nell'Empireo. Quivi un fiume di luce tra fiorite rive, ond'escono vivaci faville, prende poi agli occhi di Dante la sua vera forma, come d'un lago di luce; e i fiori si trasmutano in ispiriti di beati, le faville in angeli. È la " candida rosa " della città di Dio. In luogo di Beatrice, il poeta si trova allora a fianco S. Bernardo, inviatogli da lei, ora assisa " nel trono che i suoi merti le sortiro ". Ei s'accommiata da lungi dalla sua donna; e il " santo sene ", che " in questo mondo Contemplando gustò di quella pace ", gli addita la Vergine e le anime del divino consesso piú degne di nota, spiegandogli in pari tempo l'artificio della rosa celeste. Poi, con una preghiera affettuosissima alla Madonna, egli impetra a Dante la grazia di potersi levare cogli occhi " piú alto verso l'Ultima Salute ", sí che " il Sommo Piacer gli si dispieghi ". E il poeta in ultimo vede e contempla Iddio.

§ 13. Tale l'azione che l'Alighieri finge si svolga nel corso del suo lungo poema. Noi abbiamo dovuto esaminarla da capo a fondo, senza nulla omettere d'importante, sia per isceverare dalla parte descrit-

tiva, amplissima, della *Commedia* la parte narrativa, mostrando via via in che modo le si collega; sia per far toccare con mano, com'essa viva di vita propria, indipendentemente dall'azione verace che v'è sotto adombrata, e di cui avremo a trattare.

Ed ora dobbiam dimandare a noi stessi: Quale insegnamento si ricava da tutta questa finzione?

Non un vero insegnamento, bensí un ammonimento: — Badate, o viventi " del viver ch'è un correre alla morte! „ Voi vedete, che la " verace via „, la quale in questa vita porta da una valle tenebrosa, rivestita d'un'oscura ed aspra selva, alla cima di un bel monte " ch'è principio e cagion di tutta gioia „, corrisponde a quella per cui nell'altra vita si sale " in dritta parte vòlti „ prima sulla vetta, rivestita d'una " divina foresta „, del monte ch'è scala al cielo, poi di là fino alla fruizione del Sommo Bene, cioè alla beatitudine eterna; e che la via " non vera „, la quale in questa vita conduce al fondo dell'amara valle, corrisponde a quella per cui nell'altra si scende, sempre a sinistra, giú pel " mondo senza fine amaro „, sino al fondo della valle d'abisso, ove sta — dolorosa, orribile vista! — il Sommo Male. Orbene, la via di destra, la " diritta via „, è impedita da una lupa, che non dà tregua ad alcuno. Per vincere la " bestia senza pace „, io, Dante, ho avuto bisogno che " tre donne benedette „ curassero di me " nella corte del cielo „; né altro mezzo soccorse loro per cavarmi dal " loco selvaggio „, se non di

farmi visitare "le perdute genti". Cosí per "loco eterno" ho raggiunto, purificato dai peccati, la vetta edenica, sede della felicità un tempo concessa, oggi negata, al genere umano. Negata perché? Fu dunque infruttuosa la grande opera della Redenzione? Sí, finché il mondo sarà, come presentemente, "diserto d'ogni virtude... E di malizia gravido e coverto". E la cagione di ciò? La "mala condotta" degli uomini:

> ...però che 'l pastor che precede [1]
> ruminar può, ma non ha l'unghie fesse;
> per che la gente, che sua guida vede
> pure a quel ben ferire ond'ella è ghiotta [2],
> di quel si pasce, e piú oltre non chiede.
>
> . . . .
>
> Soleva Roma, che 'l buon mondo feo [3],
> due Soli [4] aver, che l'una e l'altra strada
> facean vedere, e del mondo e di Deo.
> L'un l'altro ha spento, ed è giunta la spada
> col pastorale: e l'un coll'altro insieme
> per viva forza mal convien che vada;
> però che, giunti, l'un l'altro non teme [5].

Adunque, il senso letterale del Poema, cioè l'azione fittizia integrata dalle digressioni puramente dottrinali, addita il male e la sua causa. È — come

---

(1) Il papa.

(2) Il bene mondano, fallace.

(3) Cioè, che fece esistere il "buon mondo", il mondo *optime dispositus*, la *plenitudo temporum*, in grazia della quale la misericordia divina ci concedette la Redenzione. Cfr. S. Paolo, *Ad Galatas*, IV, 4; *De Mon.*, I, cap. ult. (ed. Moore, III, 38-9).

(4) Due guide, adunque; e non una sola, come nel "mondo presente", che "disvia".

(5) *Purg.*, XVI, 58-114.

dicevamo — un ammonimento. Ma il fine morale, altissimo, della *Commedia* non può esser altro se non quello d'insegnare il rimedio del male.

Due strade, secondo ciò che il poeta ha immaginato, conducono nel nostro mondo alla vetta luminosa e dilettosa: l'una breve (*il* " *corto andar* „ *del monte*), ma impedita da tre fiere e soprattutto da una lupa; l'altra lunga e faticosa (*l'* " *altro viaggio* „), accessibile soltanto a chi possa visitare i dannati dell'Inferno. Quali sono queste strade? Che cosa rappresenta la lupa, che " non lascia altrui passar per la sua via „, e quindi il veltro, che verrà e la farà " morir di doglia „? Che cosa è simboleggiato dalla visita alle " perdute genti „, ch'è unico argomento alla salute dei traviati [1], finché la lupa non verrà " rimessa nell'inferno „, e sarà aperta ad ognuno la via piú breve?

Non è possibile, invero, che Dante abbia voluto dire, non potersi i viventi procacciar la salute dell'anima in altro modo che... con un viaggio all'Inferno! Egli l'ha compiuto per grazia di Dio singolarissima. L'ha compiuto appunto per indicare agli uomini la via da seguire per sottrarsi all'" impedimento „ che s'oppone alla loro salvazione: " non *fu* senza cagion l'andare al cupo „ [2], cioè quel " fatale

---

[1] Tanto giú cadde, che tutti argomenti
alla salute sua eran già corti,
fuor che mostrargli le perdute genti
(*Purg.*, XXX, 136-38).

[2] *Inf.*, VII, 10.

andare „ (1) voluto dal Cielo. Pertanto, la visita ai dannati deve avere un alto significato morale.

Per intenderlo, nella seconda parte di questo nostro lavoro trapasseremo dalla lettera all'allegoria, dalla finzione all'" ascosa verità „; attenendoci al modo come egli stesso, il poeta, ha rilevato il senso allegorico di quelle due canzoni del suo *Convivio*, delle quali già, ne' Preliminari, abbiamo avuto occasione di parlare alquanto distesamente.

(1) *Inf.*, V, 22.

FINE DEL VOLUME PRIMO.

Altre pubblicazioni dello stesso Editore